PRIMERO COMO TRAGEDIA, DESPUÉS COMO FARSA

Slavoj Žižek

Lectulandia

Si se han podido inyectar miles de millones de dólares en el sistema bancario mundial en un intento desesperado por estabilizar los mercados financieros, ¿por qué no se han podido unir las mismas fuerzas para afrontar la pobreza mundial y la crisis medioambiental? Sin dejar títere con cabeza, Slavoj Žižek realiza un análisis en el que enmarca los fallos morales del mundo moderno en los acontecimientos que marcaron la primera década de este siglo. Y halla respuesta en la conocida premisa de Marx sobre la repetición de la historia: primero como tragedia, después como farsa. Con los ataques del 11S y con el colapso global del crédito, el liberalismo ha muerto dos veces: como doctrina política y como teoría económica. «Primero como tragedia, después como farsa» es una llamada a la Izquierda para que se reinvente a la luz de nuestra desesperada situación histórica: el tiempo del chantaje liberal y moralista ha terminado.

Lectulandia

Slavoj Žižek

Primero como tragedia, después como farsa

ePub r1.1
turolero 29.04.15

Título original: *First as Tragedy, then as Farce*
Slavoj Žižek, 2011
Traducción: José María Amoroto Salido

Editor digital: turolero
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

INTRODUCCIÓN

Las lecciones de la primera década

El título del libro está concebido como un elemental test de inteligencia para el lector: si la primera asociación que genera es el vulgar cliché anticomunista —«tienes razón, después de la tragedia del totalitarismo del siglo XX, todo lo que se diga ahora sobre una vuelta al comunismo solamente puede ser absurdo»—, entonces, sinceramente, recomiendo al lector que se detenga aquí. De hecho, se le debería confiscar el libro a la fuerza, ya que se ocupa de una tragedia y una farsa totalmente diferentes, concretamente, de los dos acontecimientos que señalaron el principio y el fin de la primera década del siglo XXI: los ataques del 11 de septiembre de 2001 y el colapso financiero de 2008.

Deberíamos destacar la similitud del lenguaje del presidente Bush en sus alocuciones al pueblo estadounidense después del 11S y después del colapso financiero: sonaban muy parecidas a dos versiones del mismo discurso. En ambas ocasiones, Bush evocó la amenaza al modo de vida americano y la necesidad de emprender una acción rápida y decisiva para hacer frente al peligro. En ambas ocasiones pidió la suspensión parcial de valores americanos (las garantías sobre libertades individuales, el capitalismo de mercado) para poder salvar estos mismos valores. ¿De dónde viene esta similitud?

Marx comenzó el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* con una corrección de la idea de Hegel de que la historia necesariamente se repite a sí misma: «Hegel observa en alguna parte que todos los grandes acontecimientos y personajes de la historia mundial se producen, por así decirlo, dos veces. Se le olvidó añadir: la primera vez como tragedia, la segunda como farsa».[1] Este complemento a la noción de Hegel sobre la repetición histórica era una figura retórica que ya le había rondado a Marx años antes: la encontramos en su «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», donde diagnostica la decadencia del Antiguo Régimen alemán en las décadas de 1830 y 1840 como una absurda repetición de la trágica caída del Antiguo Régimen francés:

> Es instructivo [para las naciones modernas] ver al Antiguo Régimen, que en sus países ha experimentado su *tragedia*, representando ahora su *comedia* como espectro alemán. Su historia fue trágica, mientras era el poder establecido del mundo y la libertad, en cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía, y tenía que creer, en sus propios privilegios. Mientras como orden del mundo establecido el Antiguo Régimen luchaba contra otro mundo que sólo empezaba, se basaba en un error de dimensiones históricas, no en un error personal. Su hundimiento fue, por ello, trágico.
>
> En cambio, el actual régimen de Alemania —un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente aceptados, la nulidad del Antiguo Régimen expuesta en público— no hace más que

> imaginarse que cree en sí mismo y exige del mundo la misma fantasía. Si creyera en su propio *ser*, ¿es que iba a esconderlo bajo la *apariencia* de un ser ajeno, buscando refugio en la hipocresía y el sofisma? El moderno Antiguo Régimen ya no es más que el comediante de un orden universal cuyos *verdaderos héroes* han muerto. La historia es concienzuda y atraviesa muchas fases mientras conduce al cementerio a una vieja figura. La última fase de una formación a nivel de historia universal es su comedia. Los dioses de Grecia ya habían sido trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo; pero tuvieron que volver a morir cómicamente en los *Diálogos de Luciano*. ¿Por qué va la historia a ese paso? Para que la humanidad pueda separarse, *riendo*, de su pasado. Nosotros vindicamos que los poderes políticos en Alemania son históricamente así de *risibles*.[2]

Nótese la precisa caracterización del Antiguo Régimen alemán como el que «solamente imagina que cree en sí mismo»; incluso se puede especular sobre el significado del hecho de que, durante el mismo periodo, Kierkegaard formulara su idea de que nosotros, los humanos, nunca podemos estar seguros de que creemos: en última instancia, nosotros sólo «creemos que creemos». La fórmula de un régimen que «sólo imagina que cree en sí mismo» captura con precisión la cancelación del poder performativo («eficiencia simbólica») de la ideología dominante: deja de funcionar eficazmente como la estructura fundamental del vínculo social. Y podemos preguntar: ¿no estamos hoy en la misma situación? ¿No sucede también que los actuales predicadores y profesionales de la democracia liberal igualmente «sólo imaginan que creen en sí mismos», en sus pronunciamientos? De hecho, sería más apropiado describir el cinismo contemporáneo como la representación de una inversión exacta de la fórmula de Marx: hoy día, nosotros sólo imaginamos que *no* «creemos realmente» en nuestra ideología. A pesar de esta distancia imaginaria, continuamos practicándola. Nosotros creemos no menos, sino mucho más de lo que imaginamos que creemos. Por lo tanto, Benjamin fue muy clarividente en su observación de que «todo depende de cómo cree uno en su propia creencia».[3]

Doce años antes del 11S, el 9 de noviembre de 1989, caía el Muro de Berlín. Este acontecimiento pareció anunciar el comienzo de los «felices años noventa», el comienzo de la utopía de Francis Fukuyama sobre «el fin de la historia», de la creencia de que la democracia liberal, en principio, había ganado, de que el advenimiento de una comunidad global liberal estaba a la vuelta de la esquina y de que los obstáculos para este final tipo Hollywood eran meramente empíricos y contingentes (bolsas locales de resistencia cuyos dirigentes todavía no habían entendido que su tiempo se había acabado). Por el contrario, el 11 de septiembre simbolizó el fin del periodo clintoniano, y anunció una era en la que por todas partes aparecían nuevos muros: no sólo entre Israel y la Ribera Occidental, alrededor de la Unión Europea, o a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos, sino también dentro de los propios Estados-nación.

En un artículo para *Newsweek*, Emily Flynn Vencat y Ginanne Brownell denunciaban que actualmente

> el fenómeno del «sólo miembros» está explotando en un modo de vida que lo abarca todo, desde las condiciones bancarias privadas hasta las clínicas de salud sólo con invitación […] Cada vez más, aquellos

que tienen dinero guardan todas sus vidas detrás de puertas cerradas. En vez de asistir a espectáculos de gran peso mediático, organizan en sus propias casas conciertos privados, desfiles de moda y exposiciones de arte. Realizan sus compras fuera de horas e investigan el origen y la solvencia de sus vecinos (y de sus amigos potenciales).

De este modo, está apareciendo una nueva clase global, «que tiene, por ejemplo, un pasaporte indio, un castillo en Escocia, un *pied-à-terre* en Manhattan y una isla privada en el Caribe»; la paradoja es que los miembros de esta clase global «cenan en privado, hacen sus compras en privado, ven arte en privado; todo es privado, privado y privado». Están creando, así, un mundo-vida propio que resuelva su angustioso problema hermenéutico. Como señala Todd Millay, «las familias acaudaladas simplemente no pueden "invitar a la gente y esperar que entienda lo que significa tener 300 millones de dólares"». Entonces, ¿cuáles son sus contactos con el mundo en general? Se producen de dos formas: los negocios y el humanitarismo (proteger el medio ambiente, luchar contra enfermedades, apoyar a las artes, etc.). Estos ciudadanos globales viven mayormente sus vidas en una naturaleza prístina, ya sea haciendo *trekking* en Patagonia o nadando en las translúcidas aguas de sus islas privadas. No se puede evitar observar que uno de los rasgos básicos en la actitud de estos enclaustrados superricos es *el miedo*: el miedo a la propia vida social externa. Por ello, la máxima prioridad de los «individuos con patrimonios superelevados» es minimizar los riesgos respecto a la seguridad: enfermedades, exposición a las amenazas de la violencia criminal, etcétera.[4]

En la China contemporánea, los nuevos ricos han levantado comunidades aisladas inspiradas en «típicas» ciudades occidentales idealizadas. Por ejemplo, cerca de Shanghái se encuentra una réplica «real» de una pequeña ciudad inglesa que incluye una calle principal con *pubs*, una iglesia anglicana, un supermercado de Sainsbury, etc.; toda la zona está aislada de sus alrededores por una cúpula invisible, pero no por ello menos real. Ya no existe una jerarquía de grupos sociales dentro de la misma nación; los residentes de esta ciudad viven en un universo para el cual, dentro de su imaginario ideológico, el mundo de «clase inferior» que lo rodea simplemente *no existe*. ¿No son estos «ciudadanos globales» que viven en áreas aisladas el auténtico polo opuesto de aquellos que viven en ciudades de miseria y otros «puntos negros» de la esfera pública? Realmente son las dos caras de la misma moneda, los dos extremos de la nueva división de clases. La ciudad que mejor personifica esa división es São Paulo, en el Brasil de Lula, que presume de 250 helipuertos en su área central. Para protegerse de los peligros de mezclarse con la gente común, los ricos de São Paulo prefieren utilizar helicópteros, de manera que, viendo el horizonte de la ciudad, uno realmente se siente como si estuviera en una megalópolis futurista de la clase que se imagina en películas como *Blade Runner* o *El quinto elemento*; la gente común pululando abajo, por las peligrosas calles, mientras los ricos circulan por el aire en un nivel superior.

De este modo, parece que la utopía de Fukuyama sobre la década de los noventa tenía que morir dos veces, ya que el colapso en el 11S de la utopía política democrático-liberal no afectó a la utopía económica del capitalismo global de mercado. Si el colapso financiero de 2008 tiene un significado histórico, es como señal del fin de la cara económica del sueño de Fukuyama. Esto nos devuelve a la paráfrasis de Marx sobre Hegel; podemos recordar que, en la década de los sesenta, Herbert Marcuse, en su introducción a una nueva edición del *Dieciocho Brumario*, añadió otra vuelta de tuerca: algunas veces, la repetición a modo de farsa puede ser

más terrorífica que la tragedia original.

Este libro toma como punto de partida la crisis actual, y mediante el desentrañamiento de sus condiciones e implicaciones, se mueve gradualmente a «cuestiones relacionadas». El primer capítulo ofrece un diagnóstico de nuestra difícil situación, esbozando el núcleo utópico de la ideología capitalista que determinó tanto la propia crisis como nuestras percepciones y reacciones frente a ella. El segundo capítulo se esfuerza por localizar aspectos de nuestra situación que abran espacio para nuevas formas de praxis comunista.

Lo que ofrece el libro no es un análisis neutral, sino un análisis comprometido y extremadamente «parcial», ya que *la verdad es parcial*, accesible solamente cuando uno toma partido, sin que por ello sea menos universal. El partido que se toma aquí es, por supuesto, el del comunismo. Adorno comienza sus *Tres estudios sobre Hegel* con una refutación de la tradicional pregunta sobre Hegel, ilustrada por el título del libro de Benedetto Croce, *¿Qué está vivo y qué está muerto en la filosofía de Hegel?* Semejante pregunta presupone por parte del autor la adopción de una arrogante posición como juez del pasado; pero cuando nos ocupamos de un filósofo realmente grande, la verdadera pregunta que hay que plantear no es lo que este filósofo pueda todavía significar para nosotros, sino más bien lo opuesto; concretamente, lo que *nosotros somos*, lo que nuestra situación contemporánea pueda ser, ¿cómo aparece a *sus ojos*? ¿Cómo aparecería nuestra época en *su pensamiento*? Esto mismo se debe aplicar al comunismo. En vez de hacer la pregunta obvia, «¿hoy en día todavía es pertinente la idea del comunismo?, ¿puede utilizarse todavía como una herramienta de análisis y de práctica política?», habría que hacer la pregunta contraria: «¿Cómo se ve actualmente nuestra difícil situación desde la perspectiva de la idea comunista?». Ahí radica la dialéctica de lo Viejo y lo Nuevo: son aquellos que para entender lo que sucede hoy en día proponen la constante creación de nuevos términos, («sociedad posmoderna», «sociedad de riesgo», «sociedad de la información», «sociedad postindustrial», etc.), los que pierden los contornos de lo que es realmente Nuevo. La única forma de captar la verdadera novedad de lo Nuevo es analizar el mundo a través de las lentes de lo que era «eterno» en lo Viejo. Si el comunismo es verdaderamente una Idea «eterna», entonces funciona como una «universalidad concreta» hegeliana: es eterno no en el sentido de un conjunto de características abstractas universales que se pueden aplicar en todas partes, sino en el sentido de que tiene que ser reinventado con cada nueva situación histórica.

En los viejos buenos tiempos del Socialismo Realmente Existente, entre los disidentes había un popular chiste que se utilizaba para ilustrar la futilidad de sus protestas. En el siglo XV, cuando Rusia estaba ocupada por los mongoles, un campesino y su mujer estaban andando por un polvoriento camino; un guerrero mongol a caballo se detiene a su lado y le dice al campesino que va a violar a su mujer; a continuación, añade: «Pero, como hay mucho polvo en el suelo, debes sujetar mis testículos mientras violo a tu mujer, de manera que no se ensucien». Una

vez que el mongol ha realizado la acción y se aleja cabalgando, el campesino empieza a reírse y a dar saltos de alegría. Su sorprendida mujer le pregunta: «¿Cómo puedes estar dando saltos de alegría, cuando he sido brutalmente violada en tu presencia?». El agricultor responde: «¡Pero le he fastidiado! ¡Tiene los cojones llenos de polvo!». Esta triste broma revela la difícil situación de los disidentes: pensaban que estaban asestando serios golpes a la *nomenklatura* del partido, pero todo lo que hacían era ensuciar ligeramente los testículos de la *nomenklatura*, mientras la elite en el poder continuaba violando al pueblo…

¿No está la actual izquierda crítica en la misma posición? (entre los nombres contemporáneos para desprestigiar con más ligereza que nunca a aquellos en el poder, podríamos incluir la «deconstrucción» o la «protección de las libertades individuales»). En un famoso enfrentamiento en la Universidad de Salamanca en el año 1936, Miguel de Unamuno se descolgaba diciendo a los franquistas: «Venceréis, pero no convenceréis»; ¿es eso todo lo que la izquierda puede decir actualmente al capitalismo global triunfante? ¿Está la izquierda predestinada a continuar desempeñando el papel de aquellos que, por el contrario, convencen, pero, a pesar de todo, siguen perdiendo (y que son especialmente convincentes en explicar retroactivamente las razones de su propio fracaso)? Nuestra tarea es descubrir cómo dar un paso adelante. Nuestra Tesis 11 debe ser: en nuestras sociedades, los izquierdistas críticos hasta ahora sólo han conseguido ensuciar a los que están en el poder, cuando de lo que se trata es de castrarlos…

¿Pero cómo podemos hacerlo? Debemos aprender de los fracasos de la política izquierdista del siglo XX. La tarea no es dirigir la castración hacia una culminante confrontación directa, sino socavar a los que están en el poder con un paciente trabajo crítico-ideológico, de manera que, aunque sigan en el poder, uno de repente note que los poderes-que-sean están aquejados por voces anormalmente altas. Ya en la década de 1960, Lacan bautizó al irregular y efímero periódico de su escuela como *Scilicet*. El mensaje no era el actual significado predominante de la palabra («es decir», «a saber», «lo que equivale a decir»), sino literalmente «lo que está permitido saber». (Saber ¿qué? Lo que la Escuela freudiana de París piensa sobre el inconsciente…). Hoy día nuestro mensaje debe ser el mismo: está permitido saber y comprometerse por completo con el comunismo, actuar de nuevo en completa fidelidad con la Idea comunista. La permisividad liberal es del tipo *videlicet*, «lo que está permitido *ver*», pero la misma fascinación por la obscenidad que se nos permite observar nos *impide* saber qué es lo que vemos.

La moraleja de la historia: el tiempo del chantaje moralista democrático-liberal se ha acabado. Nuestro lado ya no tiene que continuar disculpándose; mientras que el otro debería empezar a hacerlo pronto.

CAPÍTULO I

¡Es la ideología, estúpido!

¿Socialismo capitalista?

La única cosa verdaderamente sorprendente sobre el colapso financiero de 2008 es la facilidad con que se aceptó la idea de que el hecho de que se produjera era una sorpresa imprevisible que sacudió a los mercados cuando menos se esperaba. Hay que recordar las manifestaciones que durante la primera década del nuevo milenio acompañaron regularmente a las reuniones del FMI y del Banco Mundial: las quejas de los manifestantes reflejaban no sólo los habituales temas antiglobalización (la creciente explotación de los países del Tercer Mundo, etc.), sino también cómo los bancos estaban creando la ilusión del crecimiento jugando con dinero ficticio, y cómo todo eso tenía que acabar en una crisis. No fue sólo que economistas como Paul Krugman y Joseph Stiglitz hubieran advertido de los peligros que se avecinaban y que hubieran dejado claro que aquellos que prometían un crecimiento continuo no entendían realmente lo que estaba sucediendo bajo sus narices. En Washington, en 2004, se manifestó tanta gente en torno al peligro del colapso financiero que la policía tuvo que movilizar a 8000 miembros de policías locales y traer a 6000 hombres más de Maryland y Virginia. A continuación vinieron los gases lacrimógenos, las palizas y las detenciones masivas, tantas que la policía tuvo que utilizar autobuses para transportar a los detenidos. El mensaje era alto y claro, y se utilizó a la policía para ahogar literalmente a la verdad.

Después de este sostenido esfuerzo de deliberada ignorancia no sorprende que, cuando finalmente estalló la crisis, como uno de los actores señaló, «nadie sabía realmente qué hacer». La razón estaba en que las expectativas son parte del juego: cómo reaccionará el mercado depende no sólo de hasta qué punto la gente confíe en esta o aquella intervención, sino, todavía más, de hasta qué punto piensa que *otros* confiarán en ellas; uno no puede tomar en cuenta las consecuencias de sus propias elecciones. Hace tiempo, John Maynard Keynes interpretó con precisión esta autorreferencialidad al comparar el mercado de valores con un ridículo concurso en el que los participantes tienen que escoger a varias chicas guapas entre un centenar de fotografías. El ganador es el que elige a las chicas que están más cerca de la opinión media: «No se trata de elegir a aquellas que, según el propio juicio, son realmente las más guapas, ni siquiera aquellas que la opinión media genuinamente piensa que son las más guapas. Hemos alcanzado el tercer grado, en que dedicamos nuestra inteligencia a anticipar qué opinión media espera que sea la opinión media».[5] De este modo, nos vemos obligados a elegir sin tener a nuestra disposición el conocimiento que nos permitiría una elección cualificada, o, como dice John Gray: «Estamos obligados a vivir como si fuéramos libres».[6]

En la cima del colapso, Joseph Stiglitz señaló que, a pesar del creciente consenso entre los economistas de que cualquier rescate basado en el plan del secretario del Tesoro, Henry Paulson, no funcionaría, para los políticos es imposible hacer nada en

semejante crisis. Por eso tenemos que rezar para que un acuerdo elaborado con la tóxica mezcla de intereses especiales, medidas económicas torpes e ideologías derechistas que produjeron la crisis pueda de alguna manera producir un plan de rescate que funcione; o que, si fracasa, no haga demasiado daño.[7]

Stiglitz está en lo cierto porque, de hecho, los mercados están basados en creencias (incluso en *creencias sobre las creencias* de otras gentes). Por eso, cuando los medios de comunicación se preocupan por «cómo reaccionarán los mercados» al plan de rescate, ésta es una pregunta no sólo sobre las consecuencias reales del plan, sino sobre la *creencia* de los mercados en la eficacia del plan. De ahí que el rescate pueda funcionar incluso si es un desatino económico.[8]

La presión por «hacer algo» es como la compulsión supersticiosa para realizar algún gesto cuando estamos observando un proceso sobre el cual no tenemos influencia real. ¿No son nuestros actos a menudo gestos como ésos? El viejo dicho «no te limites a hablar, ¡haz algo!» es una de las cosas más estúpidas que se pueden decir, incluso considerándolo bajo los módicos parámetros del sentido común. Quizá, por el contrario, el problema ha sido que últimamente hemos estado «haciendo» demasiado, como, por ejemplo, intervenir en la naturaleza, destruir el medio ambiente, etc. Quizá sea el momento de dar un paso atrás, pensar y *decir* la cosa correcta. Es cierto que a menudo hablamos sobre algo en vez de hacerlo; pero algunas veces también hacemos cosas para evitar hablar y pensar sobre ellas. Cosas como arrojar 700 000 millones de dólares sobre un problema, en vez de reflexionar, en primer lugar, sobre cómo surgió.

En la actual confusión, hay, ciertamente, suficiente material como para que pensemos las cosas detenidamente. Ya el 15 de julio de 2008, el senador republicano Jim Bunning atacó al presidente de la Fed, Ben Bernanke, afirmando que su propuesta mostraba cómo «el socialismo todavía está vivo y es saludable en Estados Unidos»: «Ahora la Fed quiere ser el regulador del riesgo sistémico. Pero la Fed es el riesgo sistémico. Dar más poder a la Fed es lo mismo que dar un bate más grande al chico del barrio que rompió nuestra ventana jugando al béisbol en la calle, y pensar que eso arreglará el problema».[9] El 23 de septiembre volvió a la carga, calificando el plan del Tesoro para el mayor rescate financiero desde la Gran Depresión de «no estadounidense»:

> Alguien se tiene que hacer cargo de esas pérdidas. O bien dejamos que la gente que tomó malas decisiones cargue con las consecuencias de sus acciones, o extendemos el dolor a otros. Eso es exactamente lo que propone hacer el secretario del Tesoro: tomar el dolor de Wall Street y extenderlo a los contribuyentes […] Este rescate masivo no es la solución, es socialismo financiero, y es «no estadounidense».

Bunning fue el primero en esbozar públicamente las características del razonamiento que se encontraba detrás de la rebelión del Partido Republicano contra el plan de rescate y que alcanzó su clímax el 29 de septiembre, con el rechazo de la propuesta de la Fed. El argumento merece un análisis más detenido. En primer lugar,

hay que señalar cómo la resistencia republicana al proyecto de rescate estaba formulada en términos de «lucha de clases»: *Wall Street contra Main Street* (Wall Street representa al sector financiero y Main Street a cualquier parte de la economía que no sea ese sector financiero). ¿Por qué debemos ayudar en «Wall Street» a los responsables de la crisis, mientras pedimos que el común de la gente que soporta hipotecas en «Main Street» pague el pato? ¿No es éste un caso claro de lo que la teoría económica llama «riesgo moral», definido como «el riesgo a que alguien se comporte inmoralmente debido a que el seguro, la ley u otro organismo le protegerá contra cualquier pérdida que su comportamiento pueda ocasionar»? Si, por ejemplo, estoy asegurado contra incendios, ¿no tomaré menos medidas de precaución contra ellos (o, *in extremis*, incluso no prenderé fuego a mi local, que está completamente asegurado, pero que genera pérdidas)? Lo mismo sucede con los grandes bancos: ¿no están protegidos contra grandes pérdidas y son capaces de mantener sus beneficios? No sorprende que Michael Moore escribiera una carta abierta en la que condenaba el plan de rescate como el robo del siglo.

Este inesperado solapamiento de las perspectivas de la izquierda con las de los conservadores republicanos es el que nos debe llevar a una pausa para pensar. Ambas perspectivas comparten su desprecio por los grandes especuladores y directivos de las compañías que sacan beneficio de decisiones arriesgadas, pero que están protegidos de los fracasos por «paracaídas de oro». Se puede recordar la cruel broma de la película de Lubitsch, *Ser o no ser [To Be or Not to Be]:* cuando se le pregunta sobre los campos de concentración alemanes en la ocupada Polonia, el oficial nazi «Erhardt campo de concentración», responsable del mismo, responde bruscamente: «Nosotros hacemos la concentración y los polacos hacen el *camping*». Lo mismo sucede con el escándalo por la quiebra de Enron en enero de 2002, que puede ser interpretada como una especie de comentario irónico sobre la idea de sociedad de riesgo. Los miles de empleados que perdieron sus trabajos y sus ahorros estaban, ciertamente, expuestos al riesgo, pero sin tener ninguna elección real en el asunto; el riesgo apareció ante ellos como si se tratara del destino. Por el contrario, aquellos que sí tenían alguna comprensión de los riesgos que se corrían, así como el poder de intervenir en la situación (en concreto, los altos directivos), minimizaron sus riesgos liquidando sus acciones y opciones antes de la quiebra. Realmente es cierto que vivimos en una sociedad de elecciones de riesgo, pero es una sociedad en la que algunos hacen las elecciones, mientras que otros asumen los riesgos…

Entonces, ¿el plan de rescate es realmente una medida «socialista», el nacimiento en Estados Unidos del socialismo de Estado? Si lo es, se trata de una forma muy peculiar: una medida «socialista» cuyo objetivo primordial no es ayudar a los pobres, sino a los ricos; no a aquellos que deben, sino a los que prestan. En el colmo de la ironía, «socializar» el sistema bancario es aceptable cuando sirve para estabilizar el capitalismo. (Nótese la simetría con la China actual: igualmente, los comunistas chinos utilizan el capitalismo para imponer su régimen «socialista»).

Pero ¿qué pasa si el «riesgo moral» está inscrito en la misma estructura del capitalismo? Es decir, qué pasa si *no hay manera de separar ambas cosas*: pues, en el sistema capitalista, el bienestar en Main Street depende de un Wall Street floreciente. Por eso, mientras los populistas republicanos que se oponen al rescate están haciendo lo erróneo por razones correctas, los proponentes del rescate están haciendo lo correcto por razones erróneas. Por plasmarlo en términos más sofisticados, la relación es no transitiva: mientras lo que es bueno para Wall Street no es necesariamente bueno para Main Street, Main Street no puede prosperar si Wall Street se siente enfermo, y esta asimetría otorga a Wall Street una ventaja *a priori*.

Podemos recordar el clásico argumento del «goteo» en contra de la redistribución igualitaria (mediante niveles más elevados de impuestos progresivos, etc.): en vez de hacer que los pobres sean más ricos, hace que los ricos sean más pobres. Lejos de ser simplemente antiintervencionista, esta actitud realmente muestra una comprensión muy precisa de la intervención económica del Estado: aunque todos queremos que los pobres sean más ricos, es contraproducente ayudarlos directamente, ya que ellos no son el elemento dinámico y productivo de la sociedad. La única clase de intervención que se necesita es la que ayuda a los ricos a ser más ricos; entonces los beneficios automáticamente, por sí mismos, se difundirán entre los pobres… Actualmente, esto toma forma en la creencia de que si arrojamos suficiente dinero sobre Wall Street, finalmente goteará hacia Main Street, ayudando al común de los trabajadores y propietarios. Igualmente, si quieres que la gente tenga dinero para construir casas, no se lo entregues directamente a ellos, sino a los que, a su vez, les prestarán el efectivo. De acuerdo con esta lógica, ésta es la única manera de crear auténtica prosperidad; de otra forma, se tratará, simplemente, de un caso de distribución de fondos del Estado entre los necesitados, a expensas de los verdaderos creadores de la riqueza.

En consecuencia, a aquellos que predican sobre la necesidad de un regreso desde la especulación financiera a la «economía real» de la producción de bienes para satisfacer las necesidades reales de la gente se les escapa la misma esencia del capitalismo: en contraste con la realidad de la producción, el autolanzamiento y el autoincremento de la circulación financiera es su única dimensión de lo Real. Esta ambigüedad quedó clara en el reciente colapso, cuando fuimos simultáneamente bombardeados por llamamientos a favor de un regreso a la «economía real» y por recordatorios de que la circulación financiera, un sistema financiero sano, es la sangre vital de nuestras economías. ¿Qué extraña sangre vital es esta que no es parte de la «economía real»? ¿Es que la «economía real», en sí misma, es un cuerpo sin sangre? El eslogan populista «¡Salvad Main Street, no a Wall Street!» es, por ello, totalmente engañoso, una forma de la ideología en su más pura expresión: pasa por alto el hecho de que lo que mantiene a Main Street funcionando bajo el capitalismo *es* Wall Street. Echa abajo Wall [Muro] y Main Street se verá inundada por el pánico y la inflación. Guy Sorman, un ideólogo ejemplar del capitalismo contemporáneo, está realmente en lo cierto cuando afirma: «No hay ninguna racionalidad económica para distinguir el

“capitalismo virtual” del “capitalismo real”: no hay nada real que se haya producido nunca sin haber sido financiado anteriormente […] incluso en tiempos de crisis financiera, los beneficios globales de los nuevos mercados financieros han sobrepasado a sus costes».[10]

Aunque los colapsos y las crisis financieras son evidentes recordatorios de que la circulación de capital no es un circuito cerrado que puede mantenerse por completo por sí mismo —de que presupone una realidad ausente, en donde se producen y venden bienes reales que satisfacen las necesidades de la gente—, su lección más sutil es que no puede haber un regreso a esa realidad, *pese* a toda la retórica del «salgamos del espacio virtual de la especulación financiera y regresemos a la gente real que produce y consume». La paradoja del capitalismo es que no puedes tirar el agua sucia de la especulación financiera mientras conservas al saludable bebé de la economía real*.

Resulta demasiado fácil descartar esta línea de razonamiento como una hipócrita defensa de los ricos. El problema es que, en la medida en que permanecemos en un orden capitalista, *dentro de él hay una verdad*: concretamente, que las patadas propinadas a Wall Street realmente caerán sobre los trabajadores corrientes. Ésta es la razón por la que los demócratas que apoyaron el rescate no estaban siendo inconsistentes con sus inclinaciones izquierdistas. Lo hubieran sido solamente si hubieran aceptado la premisa de los populistas republicanos de que el (verdadero y auténtico) capitalismo y la economía de libre mercado es algo popular, que pertenece a la clase trabajadora, mientras que la intervención del Estado es una estrategia de la elite de la clase alta dirigida a explotar al común de los esforzados trabajadores. «Capitalismo *versus* socialismo» se convierte, así, en el común de los esforzados trabajadores *versus* el estrato de la clase alta.

Pero la enérgica intervención del Estado en el sistema bancario o en la economía en general no tiene nada de nuevo. En sí mismo el reciente colapso es el resultado de una intervención semejante: cuando en 2001 estalla la burbuja puntocom (que expresaba la misma esencia del problema de la «propiedad intelectual»), se decidió facilitar el crédito para redirigir el crecimiento hacia la vivienda. (En última instancia, la causa del colapso de 2008 fue, desde este punto de vista, el punto muerto de la propiedad intelectual). Y si ampliamos nuestro horizonte para abarcar la realidad global, vemos que las decisiones políticas están urdidas sobre la propia naturaleza de las relaciones económicas internacionales. Hace un par de años, un reportaje de la CNN sobre Mali describía *la realidad del «mercado libre» internacional. Los dos pilares de* la economía de Mali son el algodón en el sur y el ganado en el norte, y ambos tienen problemas por la manera en que las potencias occidentales violan las mismas reglas que tratan de imponer a las empobrecidas naciones del Tercer Mundo. Mali produce algodón de la máxima calidad, pero el problema es que el apoyo financiero que el gobierno de Estados Unidos presta a sus propios productores de algodón es mayor que todo el presupuesto del Estado en Mali, por lo cual no es una

sorpresa que no pueda competir. En el *norte*, la culpa recae sobre la Unión Europea: el vacuno de Mali no puede competir con la leche y el vacuno europeos, cuantiosamente subvencionados. La UE subvenciona a cada vaca con cerca de 500 euros anuales, más que el PIB per cápita de Mali. Como señalaba el ministro de Economía de Mali: no necesitamos vuestra ayuda, consejos o conferencias sobre los beneficiosos efectos de abolir las excesivas regulaciones estatales; por favor, simplemente ateneos a vuestras propias reglas sobre el mercado libre y nuestros problemas básicamente se habrán solucionado […] ¿Dónde están ahora los defensores republicanos del mercado libre? El colapso de Mali demuestra la realidad de lo que significa para Estados Unidos el poner al país «en primer lugar».

Lo que todo esto muestra con claridad es que no existe tal cosa como un mercado neutral: en cada situación concreta, las configuraciones del mercado están siempre reguladas por decisiones políticas. Por ello, el verdadero dilema no es «¿debería intervenir el Estado?», sino «¿qué clase de intervención del Estado es necesaria?». Y ésta es una cuestión de política real, en concreto, relativa a la lucha por definir las coordenadas «apolíticas» básicas de nuestras vidas. Todos los temas políticos son en cierta manera no partidistas; se refieren a la cuestión «¿qué *es* nuestro país?». Por eso el debate sobre el rescate es precisamente *verdadera* política, en la medida en que se ocupa de decisiones sobre las características fundamentales de nuestra vida social y económica, e incluso porque en el proceso moviliza el fantasma de la lucha de clases. No existe una posición objetiva, «experta», esperando simplemente su aplicación; uno tiene que situarse, políticamente, de un lado o del otro.

Existe una posibilidad real de que la principal víctima de la actual crisis no sea el capitalismo, sino la propia izquierda, ya que para todo el mundo de nuevo quedó patente su incapacidad para ofrecer una alternativa global viable. Fue la izquierda la que, de hecho, quedó atrapada. Es como si los recientes acontecimientos se hubieran organizado, calculando los riesgos, para demostrar que incluso en tiempos de una crisis tremenda no hay alternativa viable para el capitalismo. «Thamzing» es una palabra tibetana de los tiempos de la Revolución Cultural con inquietantes reverberaciones para los liberales: significa una «sesión de lucha», una comparecencia y crítica pública de un individuo que se ve agresivamente cuestionado, o cuestionada, para conseguir su reeducación política mediante la confesión de sus errores y la prolongada autocrítica. ¿Quizá la izquierda actual necesita una larga sesión de «thamzing»?

Immanuel Kant rebatía el lema conservador «¡No pienses, obedece!» no con el mandamiento «¡No obedezcas, piensa!», sino con «¡Obedece, pero piensa!». Cuando quedamos paralizados por acontecimientos tales como el plan de rescate, deberíamos tener en cuenta que, ya que éste es realmente una forma de chantaje, hay que resistir la tentación populista de exteriorizar nuestra ira y así hacernos daño a nosotros mismos. En vez de una exteriorización tan impotente, deberíamos controlar nuestra furia y transformarla en una glacial determinación de pensar. De pensar en las cosas

detenidamente, de una manera realmente radical, y para preguntarnos qué clase de sociedad es esta que hace que semejante chantaje sea posible.

La crisis como terapia de choque

¿Entonces, el colapso financiero será un momento revulsivo, el despertar de un sueño? Todo depende de cómo sea simbolizado, de cuál sea la interpretación o narración ideológica que se imponga y determine la percepción general de la crisis. Cuando el acontecer normal de las cosas se ve traumáticamente interrumpido, queda abierto el campo para una competición ideológica «discursiva», como sucedió, por ejemplo, en Alemania a principios de la década de 1930, cuando, invocando la conspiración judía, Hitler triunfó en la competición sobre qué narrativa explicaba mejor las causas de la crisis de la República de Weimar y ofrecía la mejor manera de escapar de esa crisis. De la misma manera, en Francia, en 1940, fue la narrativa del mariscal Petain la que triunfó en la lucha por explicar las razones de la derrota francesa. Por ello, cualquier ingenua expectativa izquierdista de que la actual crisis económica y financiera abra necesariamente un espacio para la izquierda radical es, sin duda, peligrosa y corta de miras. El efecto primordial inmediato de la crisis no será el auge de la política emancipatoria radical, sino, por el contrario, el aumento del populismo racista, nuevas guerras, el incremento de la pobreza en los paupérrimos países del Tercer Mundo y mayores divisiones entre ricos y pobres en todas las sociedades.

Aunque las crisis sacuden la autocomplacencia de la gente, obligándola a cuestionar los fundamentos de sus propias vidas, la primera reacción espontánea es el pánico que conduce a un «regreso a lo básico». Pero las premisas básicas de la ideología dominante, lejos de ser puestas en duda, se ven reafirmadas incluso más violentamente. Por eso, el peligro reside en que el actual colapso sea utilizado de forma similar a lo que Naomi Klein ha llamado la «doctrina del *shock*». Desde luego, hay algo sorprendente en las reacciones predominantemente hostiles al reciente libro de Klein: son mucho más violentas de lo que uno podría esperar; incluso benevolentes liberales de izquierda, que simpatizan con algunos de sus análisis, deploran cómo «sus insultos oscurecen su razonamiento» (como Will Hutton señala en su crítica del libro en el *Observer*). Está claro que Klein ha tocado puntos muy delicados con su tesis central:

> La historia del mercado libre contemporáneo está escrita a base de *shocks*. Algunas de las más infames violaciones de los derechos humanos de los últimos treinta y cinco años, que se han tendido a considerar como actos de sadismo realizados por regímenes antidemocráticos, fueron, de hecho, cometidas o bien con la intención deliberada de aterrorizar al público, o bien enérgicamente aprovechadas para preparar el terreno para la gradual introducción de reformas radicales del libre mercado.[11]

Esta tesis se desarrolla a través de una serie de análisis concretos, entre los que tiene un papel central el análisis de la Guerra de Iraq. El ataque estadounidense sobre Iraq estuvo respaldado por la idea de que, siguiendo la estrategia militar de «*shock* y pavor», el país se reorganizaría como un paraíso del mercado libre, quedando su

gente tan traumatizada que no ofrecería ninguna resistencia […] La imposición de una plena economía de mercado se considera mucho más fácil si su camino se ve allanado por algún tipo de trauma (natural, militar, económico) que, por así decirlo, obliga a la gente a sacudirse sus «viejos hábitos», convirtiéndola en una *tabula rasa* ideológica, en superviviente de su propia muerte simbólica, dispuesta a aceptar el nuevo orden ahora que todos los obstáculos han sido barridos. No hay duda de que la doctrina del *shock* de Klein sirve también para los temas ecológicos: lejos de poner en peligro el capitalismo, una catástrofe ecológica generalizada bien puede revigorizarlo, abriendo nuevos espacios para la inversión capitalista de los que hasta la fecha no se ha oído hablar.

¿Quizá el colapso económico también se utilizará como «choque», para crear las condiciones ideológicas de nuevas terapias liberales? La necesidad de semejante terapia de choque surge del (a menudo negado) núcleo *utópico* de la economía neoliberal. La manera en que los fundamentalistas del mercado reaccionan ante los destructivos resultados de llevar a la práctica sus recetas es típica de los «totalitarios» utópicos: echan la culpa de todos los fracasos a los compromisos de aquellos que llevan a cabo sus planes (todavía hubo demasiada intervención estatal, etc.) y exigen nada menos que una puesta en práctica todavía más radical de sus doctrinas.

En consecuencia, por ponerlo en términos marxistas pasados de moda, en la actual crisis, la tarea central de la ideología dominante es imponer una narrativa que echará la culpa del colapso no al sistema capitalista global *como tal*, sino a desviaciones secundarias y contingentes (a regulaciones legales demasiado relajadas, a la corrupción de grandes instituciones financieras, etc.). Igualmente, en la era del Socialismo Realmente Existente, los ideólogos prosocialistas trataron de salvar la idea del socialismo afirmando que el fracaso de las «democracias populares» era el fracaso de una versión no auténtica del socialismo, no de la idea como tal, de manera que los regímenes socialistas existentes necesitaban reformas radicales, en vez de su derrocamiento o abolición. Resulta irónico ver cómo ideólogos que una vez ridiculizaron esta defensa crítica del socialismo, considerándola ilusoria, e insistieron en que había que descargar la culpa sobre la propia idea, ahora recurren ampliamente a la misma línea de defensa: no es el capitalismo como tal el que está en quiebra, solamente su realización distorsionada…

En contra de esta tendencia, hay que insistir en la cuestión clave: ¿cuál es el «defecto» del sistema *como tal*, que abre la posibilidad de semejantes crisis y colapsos? Aquí, la primera cosa que se ha de tener en cuenta es que el origen de la crisis está, a su vez, en otra crisis «benévola»: como hemos señalado, después de que estallara la burbuja puntocom, la decisión, tomada de manera bipartidista, fue facilitar la inversión inmobiliaria para mantener la economía en marcha y evitar la recesión; el actual colapso es, por ello, simplemente el precio que se ha de pagar por las medidas tomadas en Estados Unidos hace unos pocos años para evitar la recesión. Por ello el peligro consiste en que la narrativa predominante del colapso sea la que, en vez de

despertarnos de un sueño, nos permita *seguir soñando*. Y aquí es donde deberíamos empezar a preocuparnos, no sólo por las consecuencias económicas del colapso, sino por las evidentes tentaciones de revigorizar la «guerra contra el terror» y el intervencionismo estadounidense para mantener en marcha el motor de la economía, o, por lo menos, para utilizar la crisis para imponer nuevas y duras medidas de «ajuste estructural».

Un caso ejemplar de la manera en que ya se está utilizando el colapso económico en la lucha político-ideológica se refiere al conflicto sobre qué hacer con General Motors: ¿debería el Estado permitir su quiebra o no debería hacerlo? GM es una de esas instituciones que encarnan el sueño americano, y por ello durante mucho tiempo su bancarrota se consideró impensable. Sin embargo, ahora un número creciente de voces se refieren al colapso financiero como el empujón adicional que nos debería llevar a aceptar lo impensable. Una columna en *The New York Times*, titulada «Imaginando una quiebra de GM», empieza, inquietantemente, así: «Mientras General Motors lucha por evitar quedarse sin liquidez el año que viene, la perspectiva una vez impensable de una declaración de quiebra de GM aparece mucho más imaginable».[12] Después de una serie de predecibles argumentos (la quiebra no supondría automáticamente una pérdida de empleos, simplemente una reestructuración que haría a la compañía más eficiente y sólida, mejor adaptada a las duras condiciones de la economía actual, etc.), la columna pone, al final, los puntos sobre las íes cuando llega al punto muerto «entre GM y sus trabajadores y pensionistas sindicados»: «La quiebra permitiría a GM *rechazar unilateralmente* su convenio colectivo en cuanto un juez la hubiera aprobado». En otras palabras, la quiebra podría usarse para romper la espina dorsal de uno de los últimos sindicatos fuertes de Estados Unidos, dejando a miles de trabajadores con salarios más bajos y a otros miles con pensiones más bajas. De nuevo hay que subrayar el contraste con la urgente necesidad de salvar a los grandes bancos: en el caso de GM, donde está en juego la supervivencia de miles de trabajadores en activo y retirados, no hay, por supuesto, ninguna urgencia, sino, por el contrario, una oportunidad para dejar que el libre mercado actúe con una fuerza brutal. Como si fueran los sindicatos, en vez de los fracasos de la estrategia de gestión, los que tuvieran que ser culpabilizados por los problemas de GM. Así es como lo imposible se vuelve posible: lo que hasta la fecha se consideraba impensable dentro del horizonte de los estándares establecidos de condiciones de trabajo decentes, ahora se convierte en aceptable.

En la *Miseria de la filosofía*, Marx escribió que a la ideología burguesa le encanta historizar: toda forma social, religiosa y cultural es histórica, contingente, relativa; toda forma, excepto la suya propia. Una vez *hubo* una historia, pero ahora ya no hay ninguna historia más:

> Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones, las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales y las de la burguesía son instituciones naturales. En esto se parecen a los teólogos, que también establecen

> dos clases de religiones. Toda religión que no es la suya es una invención de los hombres, mientras la suya propia es una emanación de Dios. Cuando los economistas dicen que las relaciones actuales —las relaciones de producción burguesas— son naturales, dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la naturaleza. Por ello estas relaciones son, en sí mismas, leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes externas que deben regir siempre la sociedad. Así, la historia ha existido, pero ya no existe. Ha habido historia, puesto que han existido instituciones feudales, y en esas instituciones del feudalismo encontramos relaciones de producción enteramente distintas a las de la sociedad burguesa, que los economistas pretenden dar por naturales, y como tales, eternas.[13]

Si reemplazamos «feudalismo» por «socialismo», exactamente lo mismo es cierto para los apologistas actuales del capitalismo democrático-liberal.

No sorprende que en Francia esté creciendo con fuerza el debate sobre los límites de la ideología liberal; la razón no está en la larga tradición estatalista que desconfía del liberalismo, sino más bien en que el distanciamiento francés respecto a las corrientes anglosajonas permite no sólo una posición crítica, sino también una percepción más clara de las estructuras ideológicas básicas del liberalismo. Si se busca una versión de la ideología capitalista clínicamente pura, destilada en laboratorio, basta con dirigirse a Guy Sorman. El mismo título de una entrevista que concedió en Argentina, «Esta crisis será bastante breve»,[14] certifica que Sorman cumple la exigencia básica que la ideología liberal tiene que satisfacer respecto al colapso, concretamente, normalizar la situación: «Las cosas pueden parecer duras, pero la crisis será breve, simplemente es parte del ciclo normal de destrucción creativa a través del que progresa el capitalismo». O, como el propio Sorman señalaba en otro de sus textos, «la destrucción creativa es el motor del crecimiento económico»: «Esta incesante sustitución de lo viejo por lo nuevo —impulsada por la innovación tecnológica y el empresarialismo, en sí misma alentada por políticas económicas positivas— trae la prosperidad, aunque aquellos que quedan desplazados por el proceso, que se encuentran con que se quedan sin trabajo, pueden, lógicamente, poner objeciones».[15] (Esta normalización, desde luego, coexiste con su contrario: el pánico provocado por las autoridades para crear un *shock* en el público en general —«¡están amenazados los mismos fundamentos de nuestra vida!»—, preparándolo así para aceptar como inevitable la solución propuesta, aunque sea evidentemente injusta). La premisa de Sorman es que durante las últimas décadas (más exactamente, desde la caída del socialismo en 1990) la economía se ha convertido finalmente en una ciencia completamente contrastada: en una situación casi de laboratorio, el mismo país fue dividido en dos (Alemania Occidental y Oriental, Corea del Norte y del Sur), cada parte sometida a un sistema económico opuesto, con resultados inequívocos.

¿Pero la economía es realmente una ciencia? Aunque Sorman admite que el mercado está lleno de comportamiento y reacciones irracionales, su receta es no ya la psicología, sino la «neuroeconomía»:

> Los actores económicos tienden a comportarse tanto racional como irracionalmente. El trabajo de

> laboratorio ha demostrado que una parte de nuestro cerebro carga con la culpa de muchas de nuestras decisiones a corto plazo económicamente equivocadas, mientras que otra es responsable de decisiones que tienen sentido económico, normalmente adoptando una visión a más largo plazo. Igual que el Estado nos protege de la asimetría de Akerlof prohibiendo el tráfico de influencias, ¿no nos debería proteger de nuestros propios impulsos irracionales?

Desde luego, Sorman, rápidamente, añade que sería absurdo utilizar comportamientos económicos para justificar el restaurar excesivas regulaciones del Estado. Después de todo, el Estado no es más racional que el individuo y sus acciones pueden tener consecuencias enormemente desastrosas. La neuroeconomía debe estimularnos para hacer que los mercados sean más transparentes, no para que estén más regulados.

Con esta feliz regla doble de la ciencia económica, complementada con la neuroeconomía, adiós a la época de los sueños ideológicos enmascarados como ciencia. Así sucede con Marx, cuyo trabajo «puede describirse como una reescritura materialista de la Biblia, con todos los personajes presentes en ella y con el proletariado en el papel de Mesías. El pensamiento ideológico del siglo XIX es, sin discusión, una teología materializada». Pero incluso si el marxismo está muerto, el desnudo emperador continúa acechándonos con nuevos vestidos, el principal de ellos el ecologismo:

> Los Verdes no son alborotadores ordinarios, son los sacerdotes de una nueva religión que sitúa a la naturaleza por encima de la humanidad. El movimiento ecologista no es un amable *lobby* por la paz y el amor, sino una fuerza revolucionaria. Como muchas religiones modernas, arremete contra sus demonios sobre la base del supuesto conocimiento científico: el calentamiento global, la extinción de las especies, la pérdida de biodiversidad, las superyerbas. De hecho, todas estas amenazas son producto de su imaginación. Los Verdes toman su vocabulario de la ciencia sin aprovecharse de su racionalidad. Su método no es nuevo; Marx y Engels también pretendieron arraigar su visión del mundo en la ciencia de su tiempo, el darwinismo.

Sorman, por ello, acepta la afirmación de su amigo José María Aznar de que el movimiento ecologista es el «comunismo del siglo XXI»:

> Es cierto que el ecologismo es una recreación del comunismo, la forma actual del anticapitalismo […]. Sin embargo, su otra mitad está compuesta por un cuarto de la utopía pagana del culto a la naturaleza, que es muy anterior al marxismo y que es la razón por la que el ecologismo es tan fuerte en Alemania, con sus tradiciones naturalistas y paganas. El ecologismo es, por ello, un movimiento anticristiano: la naturaleza tiene preferencia sobre el hombre. La última cuarta parte es racional, hay problemas verdaderos para los que hay soluciones técnicas.

Hay que fijarse en el término «solución técnica»: los problemas racionales tienen soluciones técnicas. (De nuevo, una afirmación descaradamente errónea: afrontar los problemas ecológicos exige realizar elecciones y tomar decisiones —sobre qué producir, qué consumir, en qué energía apoyarse— que finalmente afectan el propio modo de vida de un pueblo; como tales, no sólo no son técnicas, sino que son eminentemente políticas en el sentido más radical de que suponen elecciones sociales fundamentales). No sorprende, entonces, que el propio capitalismo sea presentado en

términos técnicos, no ya como una ciencia, sino simplemente como algo que funciona; no necesita justificación ideológica, porque su éxito es en sí mismo suficiente justificación. En este aspecto, el capitalismo «es lo contrario del socialismo, que tiene un manual»: «El capitalismo es un sistema que no tiene pretensiones filosóficas, que no va a la búsqueda de la felicidad. Lo único que dice es: "Bien, esto funciona". Y si la gente quiere vivir mejor, es preferible que utilice este mecanismo, porque funciona. El único criterio es la eficacia».

Esta descripción antiideológica es, desde luego, patentemente falsa: la misma noción de capitalismo como un mecanismo social neutral es ideología en su más pura expresión (incluso ideología utópica). No obstante, el momento de la verdad en esta descripción está en que, como ha señalado Alain Badiou, el capitalismo realmente no es una civilización propia, con una manera específica de dar sentido a la vida. El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el significado:* no es global al nivel del significado (no hay una «perspectiva capitalista del mundo» global, ni una «civilización capitalista» propiamente dicha; la lección fundamental de la globalización es, precisamente, que el capitalismo puede acomodarse a todas las civilizaciones, desde la cristiana a la hindú y budista). La dimensión global del capitalismo puede formularse solamente al nivel de la verdad-sin-significado, como lo «Real» del mecanismo del mercado global. El problema no es, como afirma Sorman, que la realidad es siempre imperfecta y que la gente siempre necesita abrigar sueños de perfección imposible. El problema es un problema de significado, y por eso la religión está ahora reinventando su papel, redescubriendo su misión de garantizar una vida llena de significado para todos los que participan en el funcionamiento sin significado de la máquina capitalista. Ésta es la razón por la que la descripción de Sorman de la dificultad fundamental de la ideología capitalista queda tan perdida:

> Desde el punto de vista intelectual y político, la gran dificultad para administrar un sistema capitalista es que no da pie a los sueños: nadie baja a la calle para manifestarse a su favor. Es una economía que cambió por completo la condición humana, que ha salvado a la humanidad de la miseria, pero por la que nadie está dispuesto a convertirse en mártir. Debemos aprender a afrontar esta paradoja de un sistema al que nadie quiere, y al que nadie quiere porque no da pie al amor, porque no es encantador, porque no es un seductor.

Esta descripción es de nuevo patentemente falsa: si ha habido alguna vez un sistema que cautiva a sus sujetos con sueños (de libertad, de cómo el éxito depende de uno mismo, de la suerte de la fortuna que está a la vuelta de la esquina, de placeres sin límite…), ha sido el capitalismo. El verdadero problema se encuentra en otra parte, en concreto, en cómo mantener con vida la fe de la gente en el capitalismo, cuando la inexorable realidad de una crisis ha aplastado brutalmente semejantes sueños. De aquí viene la necesidad de un pragmatismo realista «maduro»: hay que resistir heroicamente los sueños de perfección y felicidad y aceptar la amarga realidad capitalista como el mejor (o el menos malo) de todos los mundos posibles. Se hace necesario un compromiso, una combinación entre la reducción de las ilusorias expectativas utópicas y el dar a la gente suficiente seguridad como para que acepte el

sistema. Gracias a esto último, Sorman no es un fundamentalista o extremista del mercado liberal; orgullosamente, menciona que algunos seguidores ortodoxos de Milton Friedman le acusaron de ser comunista por su (moderado) apoyo al Estado del bienestar:

> No hay contradicción entre el Estado y el liberalismo económico, por el contrario, entre ambos hay una completa alianza. Creo que la sociedad liberal necesita un Estado del bienestar, primero, por razones de legitimidad intelectual; la gente aceptará la aventura capitalista si hay un mínimo indispensable de seguridad social. Y, por encima de eso, a un nivel más mecánico, si se quiere que la destructiva creatividad del capitalismo funcione, hay que administrarla.

Pocas veces se ha descrito la función de la ideología en términos más claros: defender el orden existente contra cualquier crítica seria, legitimarlo como expresión directa de la naturaleza humana:

> Una tarea esencial de los gobiernos democráticos y de los creadores de opinión cuando afrontan ciclos económicos y presiones políticas es asegurar y proteger el sistema que ha servido tan bien a la humanidad. Y no cambiarlo a peor, con el pretexto de su imperfección […]. No obstante, esta lección es, sin duda, una de las más difíciles de traducir a un lenguaje aceptable para la opinión pública. El mejor de todos los sistemas económicos posibles es, obviamente, imperfecto. Cualesquiera que sean las verdades descubiertas por la ciencia económica, en última instancia el libre mercado sólo es el reflejo de la naturaleza humana, en sí misma difícilmente perfecta.

La estructura de la propaganda enemiga

Semejante legitimación ideológica ilustra perfectamente la precisa fórmula de Badiou sobre la paradoja básica de la propaganda del enemigo: lucha contra algo respecto a lo que en sí mismo no es consciente, algo para lo que está estructuralmente ciego; no contra fuerzas contrarias reales (los oponentes políticos), sino contra la *posibilidad* (el potencial revolucionario-emancipatorio utópico) que es inmanente a la situación:

> El objetivo de toda la propaganda enemiga no es aniquilar una fuerza existente (esta función generalmente se deja a las fuerzas de la policía), sino más bien aniquilar la *inadvertida posibilidad de la situación*. Esta posibilidad también queda inadvertida para aquellos que realizan esta propaganda, ya que sus características son inmanentes a la situación y simultáneamente no aparecen en ella.[16]

Por esto es por lo que la propaganda enemiga contra la política emancipatoria radical es cínica por definición; no en la simple acepción de no creer sus propias palabras, sino a un nivel mucho más básico: es cínica en la medida en que *sí* cree sus propias palabras, desde el momento en que su mensaje es una resignada convicción de que el mundo en que vivimos, incluso aunque no sea el mejor de todos los mundos posibles, es el menos malo, de modo que cualquier cambio radical sólo empeorará las cosas. (Como sucede siempre con la propaganda eficaz, esta normalización puede combinarse con facilidad con su contraria: considerar la crisis económica en términos religiosos. Benedicto XVI, siempre dispuesto a la hora de la maniobra oportunista, fue rápido en capitalizar la crisis financiera con este argumento: «¡Esto demuestra que todo es vanidad, y que sólo la palabra de Dios se mantiene!»). Por eso tampoco sorprende que el colapso financiero de 2008 impulsara a Jacques-Alain Miller a intervenir de manera «constructiva» para prevenir el pánico:

> El significante monetario es un significante de apariencia, que descansa en convenciones sociales. El universo financiero es una arquitectura hecha de ficciones y su piedra angular es lo que Lacan llamaba un «sujeto supuesto saber», que sabe el porqué y el cómo. ¿Quién desempeña este papel? El concierto de autoridades, de donde a veces destaca una voz, por ejemplo, Alan Greenspan en su momento. Sobre él los actores financieros basan su comportamiento. La ficticia e hiperreflexiva unidad se mantiene por «la confianza» en las autoridades, es decir, a través de la transferencia con el sujeto supuesto saber. Si este sujeto se tambalea, se produce una crisis, un desmoronamiento de los fundamentos que, desde luego, tiene por consecuencia el pánico. Sin embargo, el sujeto supuesto saber financiero ya estaba muy sojuzgado debido a la desregulación. Y esto se produjo porque el mundo financiero creyó, en su engreído delirio, ser capaz de hacer funcionar las cosas sin la función del sujeto supuesto saber. En primer lugar, los activos inmobiliarios se convierten en basura. En segundo lugar, gradualmente la mierda invade todo. Por último, hay una gigantesca transferencia negativa en relación con las autoridades; la descarga eléctrica del plan Paulson/Bernanke provoca la ira del público: la crisis es una crisis de confianza y durará hasta que el sujeto supuesto saber sea reconstruido. Esto sucederá a largo plazo por medio de una nueva serie de acuerdos de Bretton Woods, por medio de un concilio encargado de decir la verdad sobre la verdad.[17]

Aquí, el punto de referencia de Miller es Alan Greenspan, el supuesto sujeto saber no partidista del largo periodo de crecimiento económico desde la era Reagan hasta la reciente debacle. Cuando el 23 de octubre de 2008 Greenspan se sometió a una

comparecencia en el Congreso, admitió algunos puntos interesantes en respuesta a sus críticos que afirmaban que él había alentado la burbuja de los precios de la vivienda manteniendo demasiado bajos los tipos de interés durante demasiado tiempo, y que había fracasado en frenar el explosivo crecimiento del riesgo y del a menudo fraudulento préstamo hipotecario.[18] Aquí está el momento culminante de la comparecencia, cuando intervino el senador por California, Henry A. Waxman, presidente del Comité de Supervisión:

> La cuestión que quiero plantear es que usted tenía una ideología. Ésta es su declaración: «Tengo una ideología. Mi opinión es que los mercados de libre competencia son, con mucha diferencia, la mejor manera de organizar las economías. Hemos probado la regularización, ninguna funcionó de manera significativa». Ésa es una cita suya. Usted tenía la autoridad para prevenir las prácticas irresponsables de préstamo que condujeron a la crisis hipotecaria *subprime*.[19] Muchos otros le aconsejaron que lo hiciera. Ahora toda nuestra economía está pagando el precio. ¿Piensa usted que su ideología le empujó a tomar decisiones que preferiría no haber tomado?.[20]

Greenspan contestó: «Encontré un defecto en el modelo que percibía como la estructura operativa clave que define cómo funciona el mundo». En otras palabras, Greenspan reconoció que, cuando «por una vez en un siglo, un tsunami crediticio» se tragó los mercados financieros, su ideología de libre mercado tendente a rehuir la regulación se demostró defectuosa. Más tarde Greenspan reiteró su «conmocionada incredulidad» ante el hecho de que las compañías financieras hubieran fracasado en mantener la suficiente «vigilancia» de sus homólogas comerciales para evitar el vertiginoso aumento de las pérdidas: «Aquellos de nosotros que han velado por el interés personal de las instituciones prestatarias de proteger el patrimonio de los accionistas, yo mismo incluido, estamos en un estado de conmocionada incredulidad».

Esta última afirmación revela más de lo que parece a primera vista: indica que la equivocación de Greenspan fue esperar que la inteligente comprensión del interés personal de las propias instituciones prestatarias les haría actuar más responsablemente, más éticamente, evitando ciclos a corto plazo de autopropulsada especulación salvaje que, antes o después, estallan como una burbuja. En otras palabras, su equivocación se refería no a los hechos, a los datos o a los mecanismos económicos objetivos; se refería, más bien, a las actitudes éticas generadas por la especulación del mercado; en especial, a la premisa de que los procesos del mercado espontáneamente generarán responsabilidad y confianza, ya que ello se corresponde con el interés personal a largo plazo de los propios participantes por actuar de esa manera. Lo que se le olvidó incluir en la ecuación fue la expectativa, totalmente racional, de los especuladores financieros de que merecía la pena asumir los riesgos, ya que, en el caso de un colapso financiero, podían contar con el Estado para que cubriera sus pérdidas.

Dicho sea entre paréntesis, una de las extrañas consecuencias del colapso financiero y de las medidas tomadas para contrarrestarlo fue un renacimiento del

interés por la obra de Ayn Rand, lo más parecido que se puede encontrar a una ideóloga de «la avaricia es buena» como forma de capitalismo radical. Las ventas de la obra cumbre de Rand, *La rebelión de Atlas [Atlas Shrugged]*, se dispararon de nuevo. Una de las razones sugeridas para este éxito era que el apoyo de la administración de Obama a los atribulados bancos huele a socialismo tiránico, obligando a los fuertes y prósperos a apuntalar a los débiles, irresponsables e incompetentes. «La actual estrategia económica está sacada directamente de *La rebelión de Atlas*», decía recientemente el comentarista Stephen Moore en *Wall Street Journal*. «Cuanto más incompetente seas en los negocios, más dádivas te otorgarán los políticos».[21]

Según algunas noticias, ya hay señales de que el escenario descrito en *La rebelión de Atlas* —el de los propios capitalistas creativos declarándose en huelga— está apareciendo en la realidad. El congresista republicano John Campbell señala: «Los triunfadores van a ir a la huelga. Estoy viendo a pequeña escala una especie de protesta de la gente que crea empleos […] se están echando atrás en sus ambiciones porque ven cómo serán castigados por ellas».[22] Lo absurdo de esta reacción se encuentra en el hecho de que malinterpreta totalmente la situación: la mayor parte del dinero del rescate está yendo en sumas gigantescas precisamente a aquellos desregulados «titanes» randianos que fallaron en sus planes «creativos» y con ello ocasionaron la espiral de caída. No son los grandes genios creativos los que ahora están ayudando al común de los perezosos; por el contrario, son los contribuyentes comunes quienes están ayudando a los fracasados «genios creativos». Sólo hace falta recordar que el padre político-ideológico del largo proceso económico que acabó en el colapso es el anteriormente mencionado Alan Greenspan, un «objetivista» randiano con carné incluido.

Pero volvamos a Miller, porque el mensaje de su extraño texto es claro: esperemos con paciencia la aparición del nuevo «supuesto sujeto saber». La posición de Miller es de puro cinismo liberal: todos sabemos que el «supuesto sujeto saber» es una ilusión transferencial, pero ello lo sabemos «en privado», como psicoanalistas. En público debemos potenciar la aparición del nuevo «supuesto sujeto saber» para controlar las reacciones de pánico…

Recientemente, Miller se ha visto envuelto en una lucha contra el intento por imponer la regulación estatal del psicoanálisis por toda Europa, que llevaría, de hecho, a su absorción dentro del amplio campo de las terapias cognitivistas y bioquímicas «científicas». Desafortunadamente, Miller inscribe esta lucha en términos de la insistencia de la derecha liberal en la libertad de los individuos frente al control y la regulación socialista y paternalista del Estado, remitiéndose directamente a la obra del neoliberal thatcheriano, Willem H. Buiter.[23] Lo que Miller ignora es cómo las mismas regulaciones del Estado, a las que tan ferozmente se opone, están promulgadas en nombre de la protección de la autonomía y libertad del individuo: por ello lucha contra las consecuencias de la misma ideología sobre la

que se apoya. La paradoja es que, en la actual sociedad digitalizada, donde no sólo el Estado, sino también las grandes compañías son capaces de penetrar y controlar las vidas individuales hasta un grado sin precedentes, la regulación del Estado es necesaria para mantener la misma autonomía que se supone que pone en peligro.

A mediados de abril de 2009, estaba sentado en una habitación de hotel en Siracusa, alternando entre dos programas de televisión: un documental sobre Pete Seeger, el gran cantante folk estadounidense de izquierdas, y un reportaje de Fox News sobre el «tea party» antiimpuestos en Austin, Texas, en el que un cantante de *country* interpretaba una canción anti-Obama llena de quejas sobre cómo Washington está gravando con impuestos a la esforzada gente trabajadora para poder financiar a los ricos financieros de Wall Street. El cruce entre los dos programas me produjo una sacudida por dos hechos llamativos. La primera era la extraña similitud entre los dos músicos, ambos formulando una crítica populista *anti-establishment* sobre los explotadores ricos y su Estado, y ambos pidiendo medidas radicales que llegaban hasta la desobediencia civil. (Otro doloroso recordatorio de que, respecto a las formas de organización, la derecha populista radical contemporánea nos recuerda extrañamente a la vieja izquierda populista radical). En segundo lugar, no se podía evitar ver la irracionalidad fundamental de las protestas del «tea party»: Obama planea, de hecho, *bajar* los impuestos para más del 95 por ciento de la gente trabajadora, proponiendo elevarlos solamente para la pareja superior de percentiles, es decir, para los «explotadores ricos». Entonces, ¿cómo es que la gente está literalmente actuando en contra de sus propios intereses?

Thomas Frank describe acertadamente esta paradoja del conservadurismo populista contemporáneo en Estados Unidos.[24] La oposición por motivos económicos (agricultores pobres y trabajadores manuales contra abogados, banqueros y grandes compañías) se transpone o se recodifica en la oposición entre estadounidenses cristianos, trabajadores y honestos, y liberales decadentes que beben café con leche, conducen coches extranjeros, defienden el aborto y la homosexualidad, y se burlan del sacrificio patriótico y de los simples y «provincianos» modos de vida. De esta manera se percibe al enemigo como la elite «liberal» que por medio de la intervención del Estado federal —desde el transporte escolar hasta la legislación sobre la enseñanza en las aulas de teorías darwinianas y prácticas sexuales pervertidas— quiere socavar el auténtico espíritu americano. Por ello, la principal exigencia económica de los conservadores es librarse del Estado fuerte, que grava a la población para financiar sus intervenciones reguladoras; su programa económico de mínimos es: «Menos impuestos, menos regulaciones». Desde la perspectiva estándar de la inteligente y racional búsqueda del interés personal, la inconsistencia de esta posición ideológica es evidente: los conservadores populistas están literalmente aupándose a la ruina económica. Menos impuestos y regulaciones significan más libertad para las grandes compañías que están llevando a la quiebra a los empobrecidos agricultores; menos intervención del Estado significa

menos ayuda federal para los pequeños hombres de negocios y empresarios.

Aunque la «clase dominante» discrepa del programa moral populista, tolera la «guerra moral» como medio de mantener controladas a las clases bajas, es decir, como medio de que estas últimas articulen su furia sin perturbar el *statu quo* económico. Lo que esto significa es que —pese a aquellos que afirman que vivimos en una *sociedad posclase*— la guerra cultural es una guerra de clases en un modo desplazado. Sin embargo, esto sólo hace que el enigma sea incluso más impenetrable: ¿cómo es *posible* este desplazamiento? La «estupidez» y la «manipulación ideológica» no son respuestas válidas; claramente, no es suficiente con afirmar que las primitivas clases bajas han sufrido un lavado de cerebro por parte del aparato ideológico, de modo que ya no son capaces de identificar sus auténticos intereses. Basta recordar que hace décadas el propio estado de Kansas, señalado en el libro de Frank como un bastión conservador, fue un semillero de populistas progresistas en Estados Unidos, y sin duda la gente no se ha vuelto más estúpida en las últimas décadas. Abundan las pruebas de la fuerza material de la ideología; en las elecciones europeas de junio de 2009 los votantes apoyaron masivamente políticas neoliberales conservadoras, las mismas políticas que ocasionaron la actual crisis. Realmente, ¿quién necesita de la represión directa, cuando se puede convencer al pollo para que entre libremente en la carnicería?

La versión que sostiene Sorman de la ideología capitalista ignora este proceso de necesario autocegamiento y, como tal, es demasiado cruda y descarada como para ser refrendada como hegemónica; en ella hay algo de «sobreidentificación», de establecer tan abiertamente sus premisas subyacentes que se vuelve embarazosa para todos. Más bien, la versión ideológica del capitalismo que está surgiendo como hegemónica de la actual crisis es la de un ecocapitalismo «socialmente responsable». Aunque admitiendo que, en el pasado y en el presente, el sistema de libre mercado ha sido a menudo sobreexplotador, con consecuencias catastróficas, se afirma que se pueden distinguir señales de una nueva orientación que es consciente de que la movilización capitalista de la capacidad productiva de una sociedad también puede hacerse para servir a objetivos ecológicos, a la lucha contra la pobreza y demás encomiables objetivos. Como regla, esta versión se presenta como parte de un cambio más amplio hacia un nuevo paradigma holístico espiritual posmaterialista. Con la creciente conciencia de la unidad de toda la vida en la tierra y de los peligros comunes a los que todos nos enfrentamos, está surgiendo un nuevo enfoque que ya no opone el mercado a la responsabilidad social; ambos pueden ser reunidos para beneficio mutuo. La colaboración con los empleados y la participación de éstos; el diálogo con los clientes; el respeto por el medio ambiente; la transparencia en los tratos de los negocios son, en nuestros días, las claves del éxito. Los capitalistas no deben ser simplemente máquinas de generar beneficios, ya que sus vidas pueden tener un significado más profundo. Sus lemas preferidos son la responsabilidad social y la gratitud: son los primeros en admitir que la sociedad ha sido increíblemente

buena para con ellos, permitiéndoles desplegar sus talentos y amasar una gran riqueza; por ello, es deber suyo devolver algo a la sociedad y ayudar a la gente común. Solamente esta clase de enfoque humanitario permite que valga la pena tener éxito en los negocios… De esta manera, la nueva escala de valores de responsabilidad global es capaz de poner en funcionamiento el capitalismo como el instrumento más eficaz para el bien común. El *dispositif* ideológico básico del capitalismo —lo podemos llamar «razón instrumental», «explotación tecnológica» o como más nos guste— queda separado de sus condiciones concretas socioeconómicas (las relaciones capitalistas de producción) y es concebido como una vida autónoma o una actitud «existencial» que debe (y puede) ser superada por una perspectiva más «espiritual», dejando intactas estas mismas relaciones capitalistas.

Sin embargo, ¿no constituye el colapso financiero de 2008 una cierta clase de comentario irónico sobre la naturaleza ideológica de este sueño de un ecocapitalismo espiritualizado y socialmente responsable? Como todos sabemos, el 11 de diciembre de 2008, Bernard Madoff, un gestor de inversiones y filántropo de Wall Street de gran éxito, fue arrestado y acusado de gestionar un plan Ponzi (o piramidal) por valor de 50 000 millones de dólares.

> A primera vista, se suponía que los fondos de Madoff eran inversiones de bajo riesgo. Sus mayores fondos reportaban rendimientos constantes, normalmente ganando un porcentaje entre el uno y el dos mensual. La estrategia establecida de los fondos era comprar valores de gran capitalización y complementar estas inversiones con estrategias asociadas de opciones de compra. Estas inversiones combinadas se suponía que iban a generar rendimientos estables y también a limitar las pérdidas.
>
> Pero en algún momento del año 2005, de acuerdo con la demanda interpuesta por la SEC, los negocios de asesoramiento de inversiones de Madoff se metamorfosearon en un plan Ponzi, aceptando nuevos fondos de los inversores para pagar a clientes existentes que querían liquidar. […] A pesar de sus ganancias, un número cada vez mayor de inversores empezaron a pedir a Madoff la devolución de su dinero. En la primera semana de diciembre, de acuerdo con la demanda de la SEC, Madoff dijo a un alto ejecutivo que había habido solicitudes de cancelación de clientes por valor de 7000 millones de dólares. […] Madoff se reunió con sus dos hijos para decirles que el negocio de asesoramiento era un fraude —«un gigantesco plan Ponzi», según sus propias palabras— y que estaba al borde de la quiebra.[25]

Hay dos características que hacen que esta historia sea tan sorprendente: la primera es que una estrategia básicamente tan simple y bien conocida fuera capaz de tener éxito en el actual campo de la especulación financiera, supuestamente muy complejo y controlado; la segunda es que Madoff no era un excéntrico marginal, sino una figura del mismo corazón del *establishment* financiero de Estados Unidos (Nasdaq), implicado en numerosas actividades caritativas. Por ello habría que resistir los numerosos intentos de patologizar a Madoff, presentándolo como un sinvergüenza corrupto, un gusano podrido del saludable manzano. ¿No ocurre, por el contrario, que el caso Madoff constituye un ejemplo extremo, pero por ello puro, de las causas del propio colapso financiero?

Aquí hay que hacer una pregunta ingenua: ¿no sabía Madoff que, a largo plazo, su plan estaba destinado a desmoronarse? ¿Qué fuerza le impidió ver esta evidente perspectiva? No fueron sus propios vicios personales o su propia irracionalidad, sino

más bien una presión, un impulso interior para seguir adelante, para expandir la esfera de la circulación que mantiene a la maquinaria funcionando y que está inscrita en el propio sistema de relaciones capitalistas. En otras palabras, la tentación de «transformar» negocios legítimos en un plan piramidal es parte de la propia naturaleza del proceso de circulación capitalista. No hay un punto exacto en el que se cruzó el Rubicón y el negocio legítimo se transformó en un plan ilegal; la misma dinámica del capitalismo nubla la frontera entre inversión «legítima» y especulación «salvaje» porque la inversión capitalista es, en su misma esencia, una apuesta de riesgo sobre la rentabilidad del plan, un acto consistente en tomar prestado del futuro. Un repentino cambio incontrolable de las circunstancias puede arruinar una inversión supuestamente «segura»; esto es lo que pone en marcha el «riesgo» capitalista. Y, en el capitalismo «posmoderno», la especulación potencialmente ruinosa alcanza un nivel mucho más elevado de lo que era imaginable en periodos anteriores.[26]

Durante los últimos meses figuras públicas, empezando por el papa, nos han bombardeado con mandamientos para pelear contra la cultura de la avaricia y del consumo excesivo. Este vergonzoso espectáculo de moralización barata es una indudable operación ideológica: la compulsión (por expandirse) que está inscrita en el propio sistema se traduce a una cuestión de pecado personal, una propensión psicológica privada: en última instancia, la autopropulsora circulación del capital permanece así, más que nunca, lo Real de nuestras vidas, una bestia que por definición no puede ser controlada, ya que ella misma es la que controla nuestra actividad, dejándonos ciegos incluso frente a los peligros más evidentes a los que nos exponemos. Es una gran negación fetichista: «Sé muy bien los riesgos a los que me estoy exponiendo, incluso la inevitabilidad del colapso final, pero, no obstante… [Puedo posponer un poco más el colapso asumiendo un poco más de riesgo, y así indefinidamente]». Es una «irracionalidad» autocegadora estrictamente correlativa con la «irracionalidad» de las clases bajas que votan en contra de sus propios intereses y, sin embargo, otra prueba del poder material de la ideología. Como el amor, la ideología es ciega, incluso si la gente atrapada en ella no lo es.

Humano, todo demasiado humano…

Constantemente la era contemporánea se proclama a sí misma como posideológica, pero esta negación de la ideología lo único que hace es proporcionar la prueba definitiva de que estamos más que nunca inmersos en ella. La ideología es siempre un campo de lucha y una de ellas es la lucha por apropiarse de las tradiciones del pasado. Una de las indicaciones más claras de nuestras dificultades está en la apropiación liberal de la figura de Martin Luther King, en sí misma una operación ideológica ejemplar. Henry Louis Taylor comentó recientemente: «Todo el mundo, incluso el niño más pequeño, conoce a Martin Luther King y puede decir que su momento cumbre fue el discurso "Tengo un sueño". Pero nadie puede pasar de esa frase. Todo lo que sabemos es que este tipo tuvo un sueño. No sabemos cuál fue su sueño».[27] King se había distanciado mucho de las multitudes que le aclamaron en la Marcha sobre Washington de 1963, cuando fue presentado como «el líder moral de nuestra nación». Tratar temas más allá de la simple segregación le había hecho perder mucho apoyo público, y se le consideraba cada vez más un paria. Como señala Harvard Sitkoff, «asumió los temas de la pobreza y el militarismo porque los consideraba vitales para "hacer de la igualdad algo real, no una simple hermandad racial, sino una igualdad de hecho"». Poniéndolo en términos de Badiou, King siguió el «axioma de la igualdad» mucho más allá del tema único de la segregación racial: en el momento de su muerte estaba haciendo campaña sobre cuestiones como la pobreza y la guerra. Había denunciado la Guerra de Vietnam, y cuando, en abril de 1968, fue asesinado en Memphis estaba allí apoyando la huelga de los trabajadores sanitarios. Como ha señalado Melissa Harris-Lacewell, «seguir a King significaba seguir el camino impopular, no el popular».

Además, todas las características que actualmente identificamos con la libertad y la democracia liberal (sindicatos, sufragio universal, educación universal gratuita, libertad de prensa, etc.) fueron alcanzadas a través de una lucha larga y difícil por parte de las clases inferiores durante los siglos XIX y XX; es decir, fueron cualquier cosa menos las consecuencias «naturales» de las relaciones capitalistas. Se puede recordar la lista de reivindicaciones con las que concluye el *Manifiesto comunista*: la mayor parte de ellas, con la excepción de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, son actualmente ampliamente aceptadas por las democracias «burguesas», pero solamente como consecuencia de las luchas populares. Merece la pena subrayar otro hecho a menudo ignorado: actualmente, la igualdad entre blancos y negros se festeja como parte del sueño americano, y se considera un axioma ético-político evidente en sí mismo; pero en las décadas de 1920 y 1930, los comunistas estadounidenses eran la *única* fuerza que peleaba por la completa igualdad racial.[28] Aquellos que afirman la existencia de un vínculo natural entre el capitalismo y la democracia están haciendo trampas con los hechos, de la misma manera que lo hace

la Iglesia católica cuando se presenta a sí misma como la defensora «natural» de la democracia y de los derechos humanos contra la amenaza del totalitarismo; como si la realidad no fuera que la Iglesia aceptó la democracia solamente a finales del siglo XIX, dejando claro que prefería la monarquía y que estaba haciendo, a su pesar, una concesión a los nuevos tiempos.

A causa de su absoluta omnipresencia, la ideología aparece como su propio opuesto, como la no ideología, como el núcleo de nuestra identidad humana por debajo de todas las etiquetas ideológicas. Por eso la sobresaliente obra de Jonathan Littell, *Las benévolas [Les bienveillantes]*,[29] es tan traumática, especialmente para los alemanes: la obra ofrece un relato de ficción en primera persona sobre el Holocausto, desde la perspectiva de un participante alemán, el SS *Obersturmbannführer* Maximiliam Aue. El problema es el siguiente: ¿cómo reflejar la manera en que los ejecutores nazis experimentaban y simbolizaban la dificultad de su situación sin engendrar simpatía o incluso justificarles? Lo que Littell ofrece, por expresarlo en términos un tanto descafeinados, es una dramatizada versión nazi de Primo Levi. Como tal, tiene una lección freudiana clave que enseñarnos: hay que rechazar la idea de que la manera adecuada de luchar contra la demonización del Otro es subjetivizarlo, escuchar su historia, entender cómo percibe la situación (o, como un partidario del diálogo en Oriente Próximo señala: «Un enemigo es alguien cuya historia todavía no ha sido escuchada»). De cualquier modo, hay un límite claro para este proceder: ¿puede alguien imaginarse el invitar a un brutal matón nazi —no como el Maximiliam Aue de Littell, que más bien se invita a sí mismo— para que nos cuente su historia? ¿Está uno también dispuesto a afirmar que Hitler era un enemigo solamente porque su historia no había sido escuchada? ¿Acaso los detalles de su vida personal le «redimen» de los horrores que resultaron de su reinado? ¿Le vuelven más humano? Por citar uno de mis ejemplos favoritos, a Reinhard Heydrich, el arquitecto del Holocausto, le gustaba interpretar con sus amigos los últimos cuartetos de cuerda de Beethoven durante sus veladas nocturnas. Nuestra experiencia más elemental de subjetividad es la de la «riqueza de mi vida interior»: eso es lo que yo «realmente soy», en contraste con las determinaciones y responsabilidades simbólicas que asumo en la vida pública (como padre, profesor, etc.). Sobre esto, la primera lección del psicoanálisis es que la «riqueza de la vida interior» es fundamentalmente una falsedad: una pantalla, una falsa distancia cuya función es salvar mi apariencia, hacer palpable (accesible a mi narcisismo imaginario) mi verdadera identidad simbólica-social. Por ello, una de las maneras de practicar la crítica de la ideología es inventar estrategias para desenmascarar esta hipocresía de la «vida interior» y de sus emociones «sinceras». La experiencia que tenemos de nuestras vidas desde dentro, la historia que nos contamos a nosotros mismos sobre nosotros mismos para justificar lo que estamos haciendo es, por ello, una mentira; la verdad se encuentra, por el contrario, en el exterior, en lo que hacemos. Ahí se encuentra la difícil lección del libro de Littell: en él, encontramos a alguien cuya historia *escuchamos* por completo,

pero que, sin embargo, debe *permanecer siendo* nuestro enemigo. Lo que es realmente insoportable de los ejecutores nazis no es tanto las terroríficas cosas que hicieron, sino lo «humanos, todos demasiado humanos» que parecían ser mientras hacían esas cosas. Las «historias que nos contamos a nosotros mismos sobre nosotros mismos» sirven para confundir la verdadera dimensión ética de nuestros actos. Al hacer juicios éticos, deberíamos permanecer ciegos frente al relato; por esta razón el consejo de Elfriede Jelinek a los dramaturgos no sólo es estéticamente correcto, sino que tiene una profunda justificación ética:

> Los personajes en el escenario deberían ser planos, como los vestidos en un pase de modelos: lo que obtienes de ellos no debería ser más que lo que ves. El realismo psicológico es repulsivo porque nos permite escapar a la dificultad de digerir la realidad refugiándonos en la «ampulosidad» de la personalidad, perdiéndonos a nosotros mismos en la profundidad del carácter individual. La tarea del escritor es bloquear esta maniobra, espantarnos hacia un punto desde el que podemos ver el horror con un ojo desapasionado. [30]

La misma estrategia de «humanización» ideológica (en el sentido de la proverbial sabiduría de «errar es humano») es un constituyente básico de la (auto)presentación ideológica de las Fuerzas de Defensa de Israel (IDF). Los medios de comunicación israelíes adoran detenerse en las imperfecciones y traumas psíquicos de los soldados israelíes, presentándolos no como máquinas militares perfectas ni héroes sobrehumanos, sino como gente común que, atrapada en los traumas de la historia y de la guerra, algunas veces comete errores y extravía su camino. Por ejemplo, cuando en enero de 2003 las IDF demolieron la casa familiar de un supuesto «terrorista», lo hicieron con una acentuada amabilidad, incluso ayudando a la familia a sacar sus muebles antes de destruir la casa con una excavadora. Un incidente similar se recogió poco antes en la prensa israelí: cuando un soldado estaba registrando una casa palestina a la búsqueda de sospechosos, la madre de familia llamó a su hija por su nombre para tranquilizarla, y el sorprendido soldado supo que el nombre de la asustada niña era el mismo que el de su propia hija; en un estallido sentimental, sacó su cartera y enseñó su fotografía a la madre palestina. Es fácil discernir la falsedad de semejante gesto de empatía: la idea de que, a pesar de las diferencias políticas, todos somos básicamente seres humanos con los mismos anhelos y preo-cupaciones neutraliza el impacto de la actividad a la que se entregaba el soldado. Por lo tanto, la única respuesta apropiada de la madre hubiera sido: «Si realmente eres un ser humano como yo, *¿por qué haces lo que estás haciendo ahora?*». El soldado, entonces, sólo se hubiera podido refugiar en la consideración del deber como algo real: «No me gusta hacerlo, pero es mi deber…», evitando de este modo la asunción subjetiva de su deber.

El objeto de semejante humanización es hacer hincapié en la brecha entre la compleja realidad de la persona y el papel que tiene que desempeñar en contra de su verdadera naturaleza. «En mi familia no tenemos genes militares», decía uno de los soldados entrevistados en la película de Claude Lanzmann, *Tsahal* (1994),

sorprendido de encontrarse a sí mismo convertido en un oficial de carrera.[31] Irónicamente, Lanzmann sigue aquí la misma técnica de humanización que adopta Spielberg, objeto del total desprecio de Lanzmann. Como en *Shoah*, en *Tsahal* Lanzmann actúa por completo en el presente, rehusando cualquier escena bélica sacada de los archivos o cualquier narración que proporcionara algún contexto histórico. Desde el mismo comienzo de la película nos vemos arrojados *in medias res*: varios oficiales recuerdan los horrores de la guerra de 1973, mientras, al fondo, vemos aparatos de audio reproduciendo grabaciones auténticas de lo que sucedió en el momento de pánico, cuando las unidades israelíes en la ribera occidental del canal de Suez se vieron superadas por las tropas egipcias. Este «sonido de fondo» se utiliza como disparador para transportar a los entrevistados (exsoldados) de vuelta a su traumática experiencia. Sudando, reviven la situación en la que muchos de sus camaradas murieron y reaccionan admitiendo por completo su flaqueza humana, pánico y miedo; muchos de ellos admiten abiertamente que no sólo temieron por sus vidas, sino también por la propia existencia de Israel. Otro aspecto de esta humanización es la íntima relación «animista» con las armas, especialmente con los tanques. Como señala uno de los soldados entrevistados: «Tienen alma. Si a un tanque le das tu cariño y tus cuidados, te devolverá todo».

El enfoque de Lanzmann sobre el estado de excepción permanente y la amenaza de aniquilación que experimentan los soldados israelíes se cita habitualmente para justificar la exclusión de la película de la perspectiva palestina: sólo se les ve mucho más tarde, reducidos a un fondo no subjetivizado. La película sí muestra cómo los palestinos son tratados *de facto* como una subclase, sometida a controles militares y policiales y retenida por procedimientos burocráticos; pero en ella la única crítica explícita de la política israelí es la que formulan escritores y abogados israelíes (Avigdor Feldman, David Grossman, Amos Oz). Con una lectura benevolente, se podría afirmar (como lo hacía Janet Maslin en su crítica de *Tsahal* en *The New York Times*) que «Lanzmann deja que estas caras hablen por sí mismas», permitiendo que la opresión de los palestinos aparezca como una presencia de fondo, aún más abrumadora por su silencio. ¿Pero es así realmente? He aquí la descripción que hace Maslin de una escena clave cerca del final de la película, cuando Lanzmann entabla un debate con un constructor israelí:

> «Cuando los árabes aprendan que aquí habrá judíos por toda la eternidad, aprenderán a vivir con nosotros», insiste este hombre cuyas nuevas casas están siendo levantadas en territorio ocupado. Mientras habla, los obreros árabes trabajan afanosamente detrás. Enfrentado a las espinosas cuestiones que plantea su trabajo de construcción en los asentamientos, el hombre se contradice libremente a sí mismo. También se cierra en banda. «Ésta es la tierra de Israel», insiste oblicuamente siempre que Mr. Lanzmann, que ha aceptado la misión de explorar la relación de las gentes de Israel con esta tierra, plantea alguna de las muchas preguntas que no tienen respuestas. Finalmente, el director acaba por renunciar a la discusión, sonríe filosóficamente y echa sus brazos alrededor del constructor. En ese momento, expresa toda la atribulación y frustración que se ve en *Tsahal*, y lo hace con sólo un gesto.[32]

¿Lanzmann también «sonreiría filosóficamente y echaría sus brazos» alrededor

del trabajador palestino del fondo si este último expresara una furia destructiva contra los israelíes por haberle reducido a un instrumento asalariado para la expropiación de su propia tierra? Ahí se encuentra la ambigüedad ideológica de *Tsahal*: los soldados entrevistados desempeñan el papel de su «ordinario Yo humano», personifican las máscaras que se han construido para humanizar sus actos; una justificación ideológica que alcanza su insuperable cima irónica cuando Ariel Sharon aparece como un pacífico agricultor.

Resulta interesante destacar cómo un proceso de «humanización similar está cada vez más presente en la reciente oleada de éxitos de taquilla sobre superhéroes (Spiderman, Batman, Hancock…). Los críticos ensalzan cómo estas películas van más allá de los personajes planos del cómic original y se detienen en detalles sobre las incertidumbres, debilidades, dudas, miedos y ansiedades del héroe sobrenatural, sobre su lucha con sus demonios interiores, su enfrentamiento con su propio lado oscuro, etc., como si todo esto hiciera que la superproducción comercial fuera de alguna manera más "artística"». (La excepción en esta serie es la sobresaliente película de M. Night Shyamalan, *El protegido* [Unbreakable]).

En la vida real, este proceso de humanización alcanza, sin duda, su apogeo en una reciente nota de prensa en Corea del Norte que informaba de que, en la inauguración del primer campo de golf del país, el amado presidente Kim Jong II superó a todos realizando los 18 hoyos del recorrido en 19 golpes. Uno puede imaginarse el razonamiento del burócrata encargado de la propaganda: nadie iba a creer que Kim se las había arreglado para embocar la bola con cada tiro; por eso, para hacer realistas las cosas, dejemos que, por una vez, necesitara dos golpes para lograrlo…

Desafortunadamente, la misma clase de «humanización» arruina *RAF Facción del Ejército Rojo [The Baader Meinhof Complex]* (2008), que, por otra parte, es una interesante descripción de la suerte en Alemania de la primera generación de la Facción del Ejército Rojo (Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Andreas Baader). El punto de partida subjetivo de la película, la posición implícitamente ofrecida al espectador como punto de identificación, es el de Meinhof, una «terrorista» que, sin embargo, permanece siendo «humana», acuciada por los miedos y las dudas, embarcada en una constante reflexión sobre las dificultades de su situación, al contrario que Ensslin y Baader, a los que se presenta como brutalmente inhumanos dentro de su «angélica» perfección. La brecha que les separa aparece en su máxima expresión en sus respectivos suicidios: Meinhof se ahorca por desesperación cuando todo su universo ético-político se desploma, mientras que Ensslin y Baader se quitan sus vidas como un acto de afirmación política fríamente planeado. (En este aspecto, Meinhof es la contrapartida del jefe de la policía encargado de coordinar la caza, interpretado por Bruno Ganz: a diferencia de sus colegas, que simplemente quieren exterminar a los terroristas, el jefe también reflexiona sobre las causas del terror y muestra consideración por el amplio contexto político-ideológico).

Deberíamos extender, sin miedo, esta comprensión de la problemática de la falsa

«humanización» a la propia forma colectiva básica de «contar historias sobre nosotros mismos», a la textura simbólica que proporciona el fundamento de una comunidad (étnica, de modos de vida, sexual, religiosa…). La distinción de Kant entre la utilización pública y privada de la razón puede ser aquí de gran ayuda: el problema clave con las formas de las así llamadas «políticas de identidad» es que se centran en identidades «privadas»; el horizonte final es el de la tolerancia y entremezcla de estas identidades y toda universalidad, toda característica que trasciende todo el campo, es rechazada como opresiva. La universalidad paulina, por el contrario, es una forma de lucha. Cuando Pablo dice: «No hay griegos o judíos, no hay hombres o mujeres…», esto no significa que todos seamos una feliz familia humana, sino, más bien, que hay una gran división que transciende todas estas identidades particulares, tornándolas finalmente irrelevantes: «No hay griegos ni judíos, no hay hombres ni mujeres… *¡sólo hay cristianos y enemigos de la cristiandad!*». O, como tendríamos que decirlo hoy en día: sólo están aquellos que luchan por la emancipación y sus reaccionarios oponentes: el pueblo y los enemigos del pueblo.

No sorprende que el tema de los «sujetos tóxicos» haya ido ganando terreno recientemente. En su libro *Relaciones tóxicas [Toxic People]*, Lillian Glass identifica 30 tipos de personas semejantes, algunas con etiquetas graciosas, como el «Sonriente traidor artero de dos cabezas».[33] Glass proporciona una Guía de la Gente Tóxica para ayudar a los lectores a identificar en qué categoría se encuadra un sospechoso de terror tóxico, y propone diez técnicas para manejarlos, incluyendo el Humor, la Confrontación directa, el Cuestionamiento reposado, el Abroncarlos a gritos, el Amor y amabilidad, la Fantasía indirecta, etc. Admitiendo que en cierta medida todos somos tóxicos, Glass también ofrece un «Inventario de Imagen Tóxica» que nos permite identificar nuestras propias formas destructivas de comportamiento.

Albert J. Bernstein da un (retórico) paso adelante, movilizando la mitología del horror y hablando directamente de vampiros emocionales que se aprovechan de nosotros mientras se hacen pasar por gente ordinaria; pueden merodear en la oficina, en tu familia, en tu círculo de amigos; incluso pueden compartir tu cama.[34] Provistos de talento y carisma, obtienen tu confianza y afecto y después te vacían de tu energía emocional. Las categorías principales incluyen a Narcisistas interesados, Hedonistas antisociales, Paranoicos agotadores y, en la cumbre, las Reinas histriónicas del drama. Como se puede esperar, Bernstein también ofrece un conjunto de estrategias de defensa que garantizan que esas criaturas de la oscuridad, bebedoras de sangre, no te dejen seco.

El tema de los «sujetos tóxicos» se está extendiendo mucho más lejos, más allá de su referencia inmediata a las relaciones interpersonales. De manera paradigmáticamente «posmoderna», el «tóxico» que ahora se predica incluye una serie de propiedades que pueden pertenecer a niveles totalmente diferentes (natural, cultural, psicológico, o político). Por ello, un «sujeto tóxico» puede ser un emigrante

con una enfermedad mortal que debería estar en cuarentena; un terrorista cuyos mortíferos planes necesitan ser frustrados y cuyo sitio es Guantánamo; un ideólogo fundamentalista que debería ser silenciado porque está esparciendo el odio; o un padre, maestro o sacerdote que está abusando de y corrompiendo a niños.

Pero, en un gesto de universalización hegeliano, habría que llevar a cabo el paso del predicado al sujeto: desde el punto de vista del sujeto libre autónomo, ¿no hay algo «tóxico» en la misma idea de un padre, ese parasitario mediador que somete al sujeto a una autoridad en el mismo proceso de establecerlo como libre y autónomo? Si hay una lección clínica que aprender sobre la paternidad, es que no puede haber un padre limpio, no tóxico: cierta suciedad libidinosa siempre manchará a la figura paternal ideal. Esta generalización habría que llevarla hasta el final: en última instancia, lo que es tóxico es el Vecino como tal, el abismo de su deseo y de su obsceno disfrute. Entonces, el propósito final de todas las reglas que gobiernan las relaciones interpersonales es poner en cuarentena o neutralizar esta dimensión tóxica, reducir al Vecino a un compañero. No es suficiente con buscar componentes tóxicos contingentes en un (otro) sujeto, porque el sujeto como tal es tóxico en su propia forma, en su abismo de Otredad; lo que lo hace tóxico es el *objet petit a* sobre el que depende la consistencia del sujeto. Cuando pensamos que realmente conocemos a algún amigo o pariente cercano, a menudo sucede que, de repente, esta persona manifiesta algo —un comentario inesperadamente vulgar o cruel, un gesto obsceno, una mirada de fría indiferencia cuando se esperaba compasión— que nos hace darnos cuenta de que no la conocíamos verdaderamente; nos volvemos conscientes de que ante nosotros tenemos a un absoluto extraño. En este punto, el compañero cambia a Vecino.

Como si se tratara de un gesto irónico hacia la teoría de Giorgio Agamben sobre el estado de excepción, en julio de 2008 el gobierno italiano proclamó en toda Italia el estado de emergencia para afrontar el problema del Vecino en su paradigmática forma contemporánea: la entrada ilegal de emigrantes procedentes del norte de África y Europa del Este. A comienzos de agosto, dando un expresivo paso adelante en esta dirección, desplegó 4000 soldados armados para controlar puntos sensibles de las grandes ciudades (estaciones de tren, centros comerciales…) y elevar así el grado de seguridad pública. Ahora también hay planes para usar a los militares para proteger a las mujeres de los violadores. Lo que es importante señalar aquí es que el estado de emergencia fue introducido sin que se produjera ningún gran alboroto: la vida sigue como siempre… ¿No es éste el Estado al que nos estamos aproximando en los países desarrollados de todo el mundo, donde esta o aquella forma de estado de emergencia (desplegado contra la amenaza terrorista, contra los emigrantes, etc.) se acepta simplemente como una medida necesaria para garantizar el normal desenvolvimiento de las cosas?

Entonces, ¿cuál es la realidad de este estado de emergencia? El 20 de septiembre de 2007 un incidente que llevó ante un tribunal de Sicilia a siete pescadores tunecinos

por el crimen de rescatar, de una muerte cierta en el mar, a cuarenta y cuatro emigrantes africanos la dejará más clara. Si se les declaraba culpables de «ayudar y secundar a emigrantes ilegales», se enfrentaban a una pena de entre uno y quince años de prisión. El 7 de agosto, los pescadores habían echado el ancla en un arrecife 30 millas al sur de la isla de Lampedusa, cerca de Sicilia, y se habían echado a dormir. Despertados por gritos, se encontraron una barca de goma abarrotada de gente famélica, incluyendo mujeres y niños, bamboleándose entre las olas a punto de hundirse. El capitán decidió llevarlos al puerto más cercano en Lampedusa, donde él y toda su tripulación fueron arrestados. Todos los observadores están de acuerdo en que el verdadero objetivo de este absurdo juicio era disuadir a otras tripulaciones de hacer lo mismo: no se tomó ninguna medida contra otras tripulaciones que, cuando se encontraron en una situación similar, fueron denunciadas por haber alejado con porras a los emigrantes, dejando que se hundieran.[35] Lo que este incidente demuestra es que la idea de Agamben del *Homo sacer*, el excluido del orden civil al que se puede matar con impunidad, se encuentra completamente operativa en el corazón de la propia Europa, una Europa que se ve a sí misma como el bastión, en última instancia, de los derechos humanos y de la ayuda humanitaria, en contraste con Estados Unidos y los excesos de la «guerra contra el terror». Los únicos héroes en este asunto fueron los pescadores tunecinos, cuyo capitán, Abdelkarim Bayoudh, simplemente dijo: «Estoy contento con lo que hice».

La fórmula del «antisemitismo razonable» fue formulada de la mejor manera posible en 1938 por Robert Brasillach, que se consideraba a sí mismo como un antisemita «moderado»:

> Nos concedemos permiso para aplaudir en sus películas a Charlie Chaplin, un medio judío; para admirar a Proust, un medio judío; para aplaudir a Yehudi Menuhim, un judío; y la voz de Hitler la transportan las ondas de la radio bautizadas con el nombre del judío Hertz […]. Nosotros no queremos matar a nadie, no queremos organizar ningún pogromo. Pero también pensamos que la mejor manera de dificultar las siempre imprevisibles acciones del antisemitismo instintivo es organizar un antisemitismo responsable.[36]

¿No es ésta la misma actitud que está detrás de la manera en que nuestros gobiernos abordan la «amenaza de la emigración»? Después de rechazar justificadamente el racismo populista como «poco razonable» e inaceptable, dados nuestros estándares democráticos, aprueban medidas de protección «razonablemente» racistas… Como Brasillachs de nuestros días, algunos de ellos, incluso socialdemócratas, nos dicen: «Nos concedemos permiso para aplaudir a deportistas africanos y de países del Este de Europa, a los doctores asiáticos, a los programadores de *software* indios. No queremos matar a nadie, no queremos organizar ningún pogromo. Pero también pensamos que la mejor manera de dificultar las siempre imprevisibles acciones de protestas violentas antiemigrantes es organizar una razonable protección antiemigrantes». Esta visión de la desintoxicación del Vecino representa un claro pasaje desde la barbarie directa a la barbarie berlusconiana de

rostro humano.

La figura de Berlusconi como un dirigente «humano, todo él demasiado humano» es decisiva, porque Italia es en la actualidad un cierto tipo de laboratorio experimental de nuestro futuro. Si nuestro escenario político está dividido entre la tecnocracia permisiva-liberal y el populismo fundamentalista, el mayor éxito de Berlusconi es haber unido ambos, haber capturado ambos al mismo tiempo. Posiblemente sea esta combinación lo que le hace imbatible, por lo menos en un futuro próximo; los restos de la izquierda italiana le aceptan ahora, resignados, como el Destino. Esta silenciosa aceptación de Berlusconi como Destino es quizá el aspecto más triste de su reinado: su democracia es la democracia de aquellos que, por así decirlo, ganan por abandono, de los que gobiernan por medio de la cínica desmoralización.

Lo que hace que Berlusconi sea tan interesante como fenómeno político es el hecho de que, siendo el político más poderoso de su país, actúa cada vez con menos vergüenza: no sólo ignora o neutraliza cualquier investigación legal de las actividades criminales que supuestamente han apoyado sus intereses empresariales privados, sino que también socava sistemáticamente la dignidad básica asociada con el hecho de ser la cabeza del Estado. La dignidad de los políticos clásicos está fundamentada en su elevación por encima del juego de intereses particulares de la sociedad civil: la política está «distanciada» de la sociedad civil, se presenta a sí misma como la esfera ideal del *citoyen*, en contraste con el conflicto de intereses egoístas que caracterizan al *bourgeois*. Berlusconi ha abolido, de hecho, este distanciamiento: en la Italia contemporánea, el poder del Estado es ejercido directamente por la base *bourgeois* que, despiadada y abiertamente, lo explota como una manera de proteger sus intereses económicos, y que lava los trapos sucios de sus problemas matrimoniales siguiendo la moda de un vulgar *reality show* frente a millones de personas que los observan en las pantallas de sus televisores.

El último presidente genuinamente trágico de Estados Unidos fue Richard Nixon. Como demuestran dos sobresalientes películas sobre él (*Nixon*, de Oliver Stone, y la reciente *El desafío: Frost contra Nixon* [Frost/Nixon]), Nixon fue un sinvergüenza que cayó víctima de la grieta entre sus ideales y ambiciones y la realidad de sus actos, y que por ello sufrió una caída auténticamente trágica. Con Ronald Reagan (y Carlos Menem en Argentina), entró en escena una figura diferente de presidente, un presidente «teflón», al que existe la tentación de caracterizar como posedípico: un presidente «posmoderno» del que ya no se espera que se atenga consistentemente a su programa electoral y que, por ello, se ha vuelto impermeable a la crítica (recordemos cómo la popularidad de Reagan aumentaba después de cada aparición pública, cuando los periodistas enumeraban sus equivocaciones). Esta nueva clase de presidente mezcla (lo que parecen ser) estallidos espontáneamente ingenuos con la más despiadada manipulación.

La apuesta que hay detrás de las indecentes vulgaridades de Berlusconi está, por

supuesto, en que la gente se identificará con él en la medida en que personifica o representa la imagen mítica del italiano medio: «Soy uno de vosotros, un poco corrupto, con problemas con la ley, me peleo con mi esposa porque me atraen otras mujeres…». Incluso su grandiosa representación como un noble político, *Il Cavalieri*, parece más bien un sueño de grandeza ridículamente operístico de un pobre hombre. Y, sin embargo, esta apariencia suya de ser «un tipo normal, como el resto de nosotros» no nos debería engañar: por debajo de la máscara del payaso hay un maestro del poder del Estado que funciona con despiadada eficacia. Incluso si Berlusconi es un payaso sin dignidad, no deberíamos por ello reírnos de él demasiado; quizá, haciéndolo, estemos siguiéndole el juego. Sus carcajadas se parecen más a las carcajadas locas y obscenas del enemigo del superhéroe en una película de Batman o Spiderman. Para hacerse una idea de la naturaleza de su gobierno, habría que imaginarse algo como al Joker de *Batman* en el poder. Sin embargo, el problema está en que la administración tecnocrática, combinada con una fachada de payaso, no son suficientes en sí mismas; se necesita algo más, concretamente, el miedo. Aquí entra la bestia de dos cabezas de Berlusconi, formada por los emigrantes y los «comunistas» (el nombre que Berlusconi da a cualquiera que le ataca, incluso aunque sea del periódico de la derecha liberal británica, *The Economist*).

Oriana Fallaci (que, por otra parte, se mostraba bastante comprensiva con Berlusconi) escribió en una ocasión: «El auténtico poder no necesita arrogancia, una barba larga y hablar a gritos. El auténtico poder te ahoga con cintas de seda, encanto e inteligencia». Para entender a Berlusconi, a este conjunto sólo hay que añadir talento para reírse estúpidamente de uno mismo. La taquillera *Kung Fu Panda*, la película de dibujos animados de 2008, proporciona las coordenadas básicas del funcionamiento de la ideología contemporánea. El gordo oso panda sueña con convertirse en un sagrado guerrero kung fu, y cuando la ciega fortuna (detrás de la cual merodea, por supuesto, la mano del Destino) le lleva a ser elegido como el héroe que salve a su ciudad, triunfa… Sin embargo, en toda la película, este espiritualismo pseudooriental se ve constantemente socavado por un vulgar y cínico sentido del humor. La sorpresa se encuentra en el modo en que esta continua burla de sí mismo no impide de ninguna manera la eficacia del espiritualismo oriental; en última instancia, la película se toma en serio el blanco de sus inacabables bromas. Sucede lo mismo que con una de mis anécdotas favoritas, referida a Niels Bohr: un colega científico que ha ido a visitarle se sorprende de ver una herradura encima de la puerta de la casa de campo de Bohr; el colega le dice que no comparte la supersticiosa creencia de que las herraduras mantienen alejados de la casa a los espíritus, a lo que Bohr responde, rápidamente: «Yo tampoco. La tengo porque me dijeron que funciona aunque uno no crea en ella». Así es, verdaderamente, como funciona la ideología actualmente: nadie se toma en serio la democracia o la justicia, todos somos conscientes de su corrupta naturaleza, pero participamos en ellas, desplegamos

nuestra creencia en ellas porque asumimos que funcionan incluso aunque no creamos en ellas. Por esto Berlusconi es nuestro propio Kung Fu Panda. Quizá la vieja ocurrencia de los hermanos Marx, «este hombre parece un idiota corrupto, y actúa como uno de ellos, pero esto no debe engañarte: *es* un idiota corrupto», tropieza con su límite: aunque Berlusconi es lo que parece ser, esta apariencia, sin embargo, sigue siendo engañosa.

El «nuevo espíritu» del capitalismo

Por ello, el miedo al «tóxico» Otro es el anverso (y la verdad) de nuestra empatía con el otro-reducido-a-compañero, ¿pero cómo surgió este síndrome? En *El nuevo espíritu del capitalismo [The New Spirit of Capitalism]*, Boltanski y Chiapello examinan con detalle este proceso, especialmente en relación a Francia. De modo weberiano, el libro distingue tres sucesivos «espíritus» del capitalismo: el primero, el espíritu empresarial, que duró hasta la Gran Depresión de la década de los treinta; el segundo tomó como ideal no al empresario, sino al director asalariado de una gran compañía. (Resulta fácil ver aquí un estrecho paralelismo con el conocido tránsito del capitalismo individualista ético-protestante, hasta el capitalismo empresarial de gestión del «hombre-organización»).[37] A partir de la década de los setenta, surgió una nueva figura: el capitalismo empezó a abandonar la estructura jerárquica fordista en el proceso de producción y en su lugar desarrolló una forma de organización basada en una red y fundamentada en la iniciativa y autonomía del empleado en el lugar de trabajo. En vez de una cadena de mando centralizada y jerárquica, ahora observamos redes con una multitud de participantes que trabajan organizados en forma de equipos o proyectos, y con una movilización general de los trabajadores con intención de satisfacer a los clientes gracias a la visión de sus dirigentes. De estas maneras, el capitalismo se ve transformado y legitimado como un proyecto igualitario: acentuando la interacción autopoiética y la espontánea autoorganización, incluso ha usurpado la retórica de la extrema izquierda sobre autogestión de los trabajadores, transformándola de un eslogan anticapitalista en uno capitalista.

En la medida en que este espíritu del capitalismo post-68 forma una unidad económica, social y cultural, esa misma unidad justifica el nombre de «posmodernismo». Por eso, aunque se hicieron muchas críticas justificadas del posmodernismo como una nueva forma de ideología, habría que admitir, sin embargo, que cuando Jean-François Lyotard, en *La condición postmoderna [La Condition postmoderne]*, utilizó el término que anteriormente daba nombre a ciertas tendencias artísticas nuevas (especialmente en la literatura y arquitectura) para designar una nueva época histórica, en su acto había un elemento de auténtica *nominación*. El «posmodernismo» funcionaba ahora, efectivamente, como un nuevo Amo-Significante, introduciendo un nuevo orden de inteligibilidad en la confusa multiplicidad de la experiencia histórica.

A nivel del consumo, este nuevo espíritu es el del así llamado «capitalismo cultural»: compramos mercancías no por la consideración de su utilidad ni como símbolo de nuestro estatus, lo hacemos principalmente para obtener la experiencia que proporcionan; las consumimos para hacer nuestras vidas placenteras y llenas de significado. Esta tríada no puede evitar evocar la tríada lacaniana RSI: lo Real de la utilidad directa (alimentos buenos y sanos, la calidad de un coche, etc.), lo Simbólico

del estatus (compro un determinado coche para señalar mi estatus, la perspectiva de Thorstein Veblen), lo Imaginario de la experiencia placentera y con sentido. En la distopía de Paul Verhoeven, *Desafío total*, una agencia ofrece instalar en el cerebro recuerdos de unas vacaciones ideales; ya no hay que viajar realmente a otro lugar, es mucho más práctico, y barato, simplemente comprar recuerdos del viaje. Otra versión del mismo principio sería experimentar las deseadas vacaciones en realidad virtual; ya que lo que realmente importa es la experiencia, ¿por qué no quedarse simplemente con ella, evitando el burdo rodeo a través de la realidad? Se supone que el consumo mantiene la calidad de vida, su tiempo debe ser un «tiempo de calidad», no el tiempo de la alienación, de imitar modelos impuestos por la sociedad, del miedo a no ser capaz de «mantenerse al nivel de los vecinos», sino el tiempo de una auténtica realización de mi verdadero Ser, del sensual juego de la experiencia y del cuidado de otros a través de la implicación en la caridad o la ecología, etc. Un caso ejemplar de este «capitalismo cultural» se encuentra en la campaña de publicidad de Starbucks: «No es simplemente lo que estás comprando. Es lo que representa». Después de ensalzar la calidad del propio café, el anuncio continúa:

> Pero cuando compras Starbucks, te des cuenta o no, estás comprando algo más grande que una taza de café. Estás comprando una ética del café. Por medio de nuestro programa Starbucks Planeta Compartido, adquirimos más café procedente del comercio justo que ninguna otra compañía del mundo, asegurando que los agricultores que cultivan el grano reciben un precio justo por su esforzado trabajo. Invertimos y mejoramos las técnicas de cultivo y las comunidades del café de todo el mundo. Es un café con buen karma… ¡Ah! Y una pequeña parte del precio de una taza de café Starbucks ayuda a amueblar el espacio con cómodos asientos, buena música, y la atmósfera adecuada para soñar, trabajar y conversar. Todos necesitamos sitios como ésos hoy en día… Cuando eliges Starbucks, estás comprando una taza de café a una compañía que se preocupa. No sorprende que sepa tan bien.[38]

Este excedente «cultural» se explica con detalle: el precio es más alto que el de otras marcas porque lo que realmente estás comprando es la «ética del café», que incluye el cuidado por el medio ambiente, la responsabilidad social hacia los productores, además de un lugar donde tú mismo puedes participar en la vida comunitaria (desde el mismo comienzo, Starbucks presentó sus tiendas de café como un sucedáneo de comunidad). Y si esto no es suficiente, si tus necesidades éticas todavía siguen insatisfechas y continúas preocupándote por la miseria del Tercer Mundo, entonces puedes comprar productos adicionales. Aquí está la descripción que hace Starbucks de su programa «Ethos Water»:

> Ethos Water es una marca con una misión social: ayudar a que los niños de todo el mundo tengan agua potable y fomentar la conciencia de la crisis mundial del agua. Cada vez que compras una botella de Ethos TM, Ethos Water contribuirá con 0,05 dólares (0,10 dólares canadienses) a nuestro objetivo de recaudar por lo menos 10 millones de dólares para 2010. Por medio de la Fundación Starbucks, Ethos Water respalda programas humanitarios de agua en África, Asia y América Latina. Hasta la fecha, los fondos comprometidos por Ethos Water superan los 6,2 millones de dólares. Estos programas ayudarán a que una población estimada de 420 000 personas acceda a agua segura, sanidad e higiene sanitaria.[39]

(No se menciona el hecho de que una botella de Ethos Water es 5 céntimos más

cara en Starbucks que en otros lugares similares…). Así es como, a nivel del consumo, el capitalismo integró el legado del 68, la crítica del consumo alienado: la experiencia *auténtica* importa. Una reciente campaña de Hilton Hotels consiste en una simple afirmación: «Viajar no solamente nos lleva del sitio A al sitio B. También debe hacernos mejores personas». Hace solamente una década, ¿podía imaginarse alguien la aparición de semejante publicidad? ¿No es ésta también la razón por la que compramos comida ecológica? ¿Quién se cree realmente que las manzanas «ecológicas», medio picadas y con un precio excesivo, son realmente más saludables que las variedades no ecológicas? De lo que se trata es de que, comprándolas, no estamos comprando y consumiendo simplemente, al mismo tiempo estamos haciendo algo significativo, mostrando nuestra capacidad para preocuparnos y nuestra conciencia global participando en un proyecto colectivo… La última expresión científica de este «nuevo espíritu» es el auge de una nueva disciplina: los «estudios de la felicidad». Sin embargo, ¿cómo es que en nuestra era de hedonismo espiritualizado, cuando el objetivo de la vida se define directamente como la felicidad, esté disparándose el número de personas que sufren ansiedad y depresión? El enigma de este autosabotaje de la felicidad y del placer es lo que hace que el mensaje de Freud sea más pertinente que nunca.

Como sucede a menudo, un país en desarrollo del Tercer Mundo, en concreto Bhutan, detalla ingenuamente las absurdas consecuencias sociopolíticas de esta idea de felicidad. Ya hace una década, el reino de Bhutan decidió ponerse a medir la Felicidad Interior Bruta (FIB), en vez del Producto Interior Bruto (PIB); la idea fue una ocurrencia del ex rey Jigme Singye Wangchuck, que quería incorporar a Bhutan al mundo moderno, aunque conservando su identidad única. Con las presiones de la globalización y del materialismo acumulándose y el pequeño país preparándose para sus primeras elecciones, el enormemente popular nuevo rey, Jigme Khesar Namgyel Wangchuck, educado en Oxford y de veintisiete años de edad, ordenó a un organismo estatal que calculara lo felices que eran los 670 000 habitantes del reino. Los funcionarios dijeron que ya habían realizado una encuesta de alrededor de 1000 personas y elaborado una lista de parámetros de felicidad (similar al índice de desarrollo seguido por Naciones Unidas). Las preocupaciones principales fueron identificadas como bienestar psicológico, salud, educación, buena gobernanza, nivel de vida, vitalidad comunitaria y diversidad ecológica… Esto es imperialismo cultural como el que más.[40]

En consonancia con el nuevo espíritu del capitalismo, se construye una nueva narrativa ideológico-histórica en la que el socialismo aparece como conservador, jerárquico y administrativo. La lección del 68 es «Adiós, Sr. Socialismo» y la verdadera revolución es la del capitalismo digital, en sí misma una consecuencia lógica, realmente la «verdad» de la revuelta del 68. Incluso más radicalmente, los acontecimientos del 68 están inscritos en el tema de moda del «cambio de paradigma». Resulta indicativo el paralelismo entre el modelo del cerebro en la

neurología y los modelos ideológicos predominantes en la sociedad.[41] Hay claros ecos entre el actual cognitivismo y el capitalismo «posmoderno»: cuando Daniel Dennet, por ejemplo, defiende un cambio desde la noción cartesiana del Yo como agencia central controladora de la vida psíquica, a una noción de la autopoiética interacción de agentes múltiples en competencia, ¿no está haciéndose eco del cambio desde el control y la planificación burocrática central al modelo de redes? No es solamente que nuestro cerebro esté socializado, sino que la propia sociedad también está socializada en el cerebro,[42] lo cual hace que Malabou tenga razón cuando resalta la necesidad de abordar la cuestión clave: ¿qué hacer para evitar que la conciencia del cerebro coincida directa y simplemente con el espíritu del capitalismo?

Incluso Hardt y Negri refrendan este paralelismo: de la misma manera en que las ciencias del cerebro nos enseñan cómo no hay un Yo central, la nueva sociedad de la multitud que se gobierna a sí misma será, como la actual noción cognoscitiva del ego, como un pandemónium de agentes interactivos, sin que haya ninguna autoridad central que dirija el espectáculo… No sorprende que la noción del comunismo de Negri quede increíblemente cerca de la noción del capitalismo digital «posmoderno».[43]

Ideológicamente —y aquí llegamos al punto decisivo—, este cambio se produjo como reacción contra las revueltas de la década de los sesenta (desde Mayo del 68 en París, al movimiento estudiantil en Alemania y los *hippies* en Estados Unidos). Las protestas anticapitalistas de la década de los sesenta añadieron a la crítica estándar de la explotación socioeconómica nuevos temas de crítica cultural: la alienación de la vida diaria, la mercantilización del consumo, la falta de autenticidad de una sociedad de masas en la que nos vemos obligados a «llevar máscaras» y estamos sometidos a opresiones sexuales y de otro tipo, etc. El nuevo espíritu del capitalismo recuperó triunfalmente la retórica igualitaria y antijerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una victoriosa rebelión libertaria contra las opresivas organizaciones sociales características tanto del capitalismo empresarial como del Socialismo Realmente Existente; un nuevo espíritu libertario personificado por capitalistas «serenos» e informales, como Bill Gates y los fundadores de las heladerías Bend & Jerry.

Ahora podemos entender por qué tantos insisten en que el Che Guevara, uno de los símbolos del 68, se ha convertido en el «icono posmoderno por excelencia», significando al mismo tiempo todo y nada; es decir, lo que uno quiera que signifique: rebelión juvenil contra el autoritarismo, solidaridad con los pobres y explotados, santidad o el espíritu emprendedor comunista-liberal de trabajar por el bien de todos. Hace un par de años, incluso un alto representante del Vaticano proclamó que la celebración del Che hay que entenderla como expresión de admiración hacia un hombre que arriesgó y dio su vida por el bien de otros. Como sucede habitualmente, la inofensiva beatificación se mezcla con su contrario, la obscena mercantilización: una empresa australiana recientemente comercializó un helado, el «Cherry Guevara»,

centrando su promoción, por supuesto, en «la experiencia de comer»: «La lucha revolucionaria de los cherrys fue aplastada cuando quedó atrapada entre dos capas de chocolate. ¡Que viva su recuerdo en tu boca!».[44] Sin embargo, hay algo desesperado en esta insistencia por convertir al Che en un logo comercial neutral, a la vista de la serie de recientes publicaciones que nos advierten de que también fue un asesino de sangre fría que orquestó las purgas en Cuba en 1959, etc. Significativamente, estas advertencias aparecieron precisamente cuando empezaban a producirse por todo el mundo nuevas rebeliones anticapitalistas, haciendo que este icono fuera potencialmente peligroso de nuevo. Bajo el titular «Ministra polaca quiere prohibir las camisetas de Lenin y Guevara», *Europe News* informó el 23 de abril de 2009 de que «la ministra polaca de Igualdad quiere ampliar una prohibición sobre la propaganda fascista o totalitaria para incluir libros, ropa y otros objetos»:

> La ministra Elzbieta Radziszewska quiere ampliar la ley que prohíbe realizar propaganda fascista o totalitaria. La legislación prohibiría imágenes del Che Guevara, populares en todo el mundo, en camisetas, pósters y murales. «Apoyo esa solución», declaró el profesor Wojciech Roszkowski al diario *Rzeczpospolita*. «El comunismo fue un sistema terrible y criminal, responsable de un millón de víctimas. Es muy parecido al nacionalsocialismo. No hay ninguna razón para tratar a los sistemas —y a sus símbolos — de manera diferente».

Lo que sobrevivió de la liberación sexual de la década de los sesenta fue un hedonismo tolerante fácilmente incorporado a nuestra posición ideológica hegemónica bajo la tutela del superego. ¿Qué es el superego? En la hoja informativa de un hotel de Nueva York, leí hace poco: «¡Querido huésped! Para garantizar que disfrute totalmente de su estancia con nosotros, en este hotel no se permite fumar en ningún lugar. Por cualquier infracción de esta regulación, se le cobrarán 200 dólares». Lo bueno de esta formulación, tomada literalmente, es que serás castigado por negarte a disfrutar totalmente de tu estancia… El imperativo del superego de disfrutar funciona así como la inversión del «Du kannst, denn du sollst!» («¡Puedes porque debes!»); descansa en un «¡Debes porque puedes!». Es decir, el aspecto del superego del actual hedonismo no represivo (la constante provocación a la que estamos expuestos, que nos impone ir directos hasta el final y explorar todos los modos de *jouissance*) reside en la manera en que la *jouissance* permitida necesariamente se vuelve una *jouissance* obligatoria. Este impulso hacia una *jouissance* puramente autista (por medio de drogas o de otros medios que inducen al trance) surgió en un momento político determinado: cuando la secuencia emancipatoria de 1968 había agotado su potencial. En este punto crítico (a mediados de la década de los setenta), la única opción que quedaba era un empuje-hacia-lo-Real, directo, brutal, un *passage à l'acte*, que asumió tres formas principales: la búsqueda de formas extremas de *jouissance* sexual; el terrorismo político izquierdista (la RAF en Alemania, las Brigadas Rojas en Italia, etc., cuya apuesta era que, en una época en que las masas habían quedado totalmente inmersas en la ciénaga ideológica capitalista, la crítica estándar de la ideología ya no era operativa, y sólo el recurso al crudo Real de la

violencia directa —*l'action directe*— despertaría a las mismas); y, finalmente, el giro hacia lo Real de una experiencia interior (misticismo oriental). Lo que compartían las tres era el abandono del compromiso sociopolítico concreto a favor de un contacto directo con lo Real.

El cambio desde el compromiso político a lo Real pospolítico quizá donde mejor queda ejemplarizado es en las películas de Bernardo Bertolucci, ese archirrenegado cuyas obras van desde las primeras obras de arte, como *Antes de la revolución [Prima della rivoluzione]*, al espiritualismo esteticista final de *Pequeño Buda [Little Buddha]*. Este periodo volvió al punto de partida con *Soñadores [The Dreamers]*, la última película de Bertolucci sobre Mayo del 68 en París, en la que una pareja de estudiantes franceses (hermano y hermana) se hacen amigos de un joven estudiante estadounidense durante el torbellino de los acontecimientos. Sin embargo, al final de la película, los amigos se han separado, después de que los estudiantes franceses se vean atrapados en la violencia política, mientras que el estadounidense permanece fiel al mensaje de amor y liberación emocional.

Jean-Claude Milner es profundamente consciente de cómo el *establishment* consiguió deshacer todas las amenazadoras consecuencias de 1968 por medio de asimilar el así llamado «espíritu del 68» y dirigirlo contra el verdadero núcleo de la revuelta. Las reclamaciones de nuevos derechos (que hubieran podido significar una verdadera redistribución del poder) fueron concedidas, pero solamente a modo de «permisos»; siendo la «sociedad permisiva» precisamente una sociedad que amplía el ámbito de lo que los sujetos están autorizados a hacer, sin darles realmente ningún poder adicional:

> Aquellos que tienen el poder saben muy bien la diferencia entre un derecho y un permiso. […] Un derecho, en el estricto sentido del término, da acceso al ejercicio de un poder, a expensas de otro poder. Un permiso no disminuye el poder de quien lo otorga; tampoco aumenta el poder de quien lo recibe. Hace su vida más fácil, lo que no es nada.[45]

Eso es lo que sucede con el derecho al divorcio, al aborto, al matrimonio homosexual, etc.; todos estos son permisos enmascarados como derechos; de ninguna manera cambian la distribución de los poderes. Éste fue el resultado del «espíritu del 68»: «contribuyó, efectivamente, a hacer la vida más fácil. Eso es mucho, pero no es todo. Porque no usurpó poderes».[46] Ahí se encuentra «el secreto de la tranquilidad que ha gobernado en Francia durante los últimos cuarenta años»:

> El espíritu del 68 se hizo a sí mismo el mejor aliado de la restauración. Aquí está el secreto de la creciente violencia que produce en los márgenes de las ciudades: el espíritu del 68 persiste ahora sólo en aquellos que están instalados en las ciudades. La empobrecida juventud no sabe qué hacer con él.[47]

Aunque Mayo del 68 tenía por objetivo una actividad total (y totalmente politizada), el «espíritu del 68» trasladó ese objetivo hacia una pseudoactividad despolitizada (nuevos estilos de vida, etc.), hacia la forma misma de la pasividad

social. Una consecuencia han sido los recientes estallidos en los suburbios de una violencia que carece de cualquier contenido utópico o libertario. La amarga conclusión de Milner es ésta: «No me habléis más de permisos, control, igualdad; yo sólo conozco la fuerza. He aquí mi pregunta: a la vista de la reconciliación de los notables y de la solidaridad de los más fuertes, ¿cómo hacer que los débiles tengan poderes?».[48]

Si la izquierda se retiró a las intimidades de lo Real sexual o espiritual, ¿qué sucedió con la *forma* de organización política radical, con los grupos semilegales que se preparaban para la apocalíptica batalla final en los intersticios del poder del Estado? En cierto modo, estas células han vuelto a surgir en la figura de los grupos survivalistas de Estados Unidos; aunque su mensaje ideológico sea un racismo religioso, todo su modo de organización (como pequeños grupos ilegales que luchan contra el FBI y otros organismos federales) les hace aparecer como un asombroso doble de los Black Panthers de la década de los sesenta. Estas extrañas palabras, que resuenan a Hardt-Negri, proceden de una canción que acompañaba a un vídeo de reclutamiento survivalista-fundamentalista en 1982:

> *Multitudes, multitudes en el valle de la decisión.*
> *Porque el día del* SEÑOR *está cerca en el valle de la decisión.*

La ironía de la situación es que, respecto a la apocalíptica forma organizativa del estado de excepción (la conciencia colectiva de que están «viviendo en el fin de los días»), los survivalistas-fundamentalistas están en lo cierto. Pero están equivocados en su lógica *populista*. El populismo, en última instancia, siempre está sostenido por la frustrada exasperación de la gente común, por el grito «yo no sé lo que pasa, ¡pero ya he tenido bastante! ¡No puedo más, esto debe parar!». Semejantes estallidos de impaciencia delatan una negativa a comprender o a comprometerse con las complejidades de la situación, y dan pie a la convicción de que debe haber alguien responsable del desorden; lo que, a su vez, explica por qué, invariablemente, se requiere de algún agente merodeando detrás del escenario. Ahí, en esta negativa-a-saber, se encuentra la dimensión propiamente fetichista del populismo. Aunque a un nivel puramente formal, el fetichismo supone un gesto de transferencia (sobre el objeto-fetiche), actúa como una inversión exacta de la fórmula estándar de la transferencia (con el «sujeto supuesto saber»): a lo que da cuerpo el fetichismo es precisamente a mi negación del conocimiento, a mi rechazo a asumir subjetivamente lo que sé. Ésta es la razón por la cual, por ponerlo en términos de Nietzsche, que resultan muy apropiados, en última instancia, la diferencia entre una verdadera política emancipatoria radical y una política populista es que la primera es activa, se impone y hace valer su visión, mientras que el populismo es fundamentalmente *re-activo*, el resultado de una reacción frente a un perturbador intruso. En otras palabras,

el populismo sigue siendo una versión de la política del miedo: moviliza a una muchedumbre avivando el miedo hacia el corrupto agente externo.

Esto nos lleva al importante tema de la borrosa relación entre poder y conocimiento en las sociedades modernas. En lo que Lacan llama el discurso de la Universalidad, la autoridad la ejerce el conocimiento (experto). Jacques-Alain Miller tiene razón al señalar cómo la originalidad de Lacan al abordar la pareja conocimiento/poder pasó desapercibida en su momento. Al contrario que Foucault, que incesantemente variaba el motivo de su conjunción (el conocimiento no es neutral, en sí mismo es un aparato de poder y control), Lacan «plantea para la edad moderna la disyunción, el desgarro, la discordia entre conocimiento y poder […]. El diagnóstico que hace Lacan de la enfermedad de la civilización es que el conocimiento ha asumido "un crecimiento desproporcionado en relación a las consecuencias del poder"».[49] A finales de 2007 tuvo lugar en la República Checa un encarnizado debate referente a la instalación de radares militares de Estados Unidos en territorio checo; aunque una gran mayoría de la población (alrededor del 70 por ciento) se mostraba en contra, el gobierno siguió adelante con el proyecto. Los representantes del gobierno rechazaron los llamamientos que pedían un referéndum argumentando que, sobre asuntos tan sensibles, no se toman decisiones simplemente votando; deben quedar en manos de los expertos militares.[50] Si se lleva hasta el final esta lógica, se llega a una extraña conclusión: ¿sobre *qué* se puede votar, entonces? ¿No deberían quedar las decisiones económicas, por ejemplo, en manos de los expertos económicos, y así sucesivamente en todos los demás campos?

Esta situación nos lleva al punto muerto de la «sociedad de elección» contemporánea en su forma más radical. En la actualidad hay múltiples incursiones ideológicas sobre el tema de la elección, a pesar de que los neurólogos señalen que la libertad de elección es una ilusión: experimentamos nuestras elecciones como «libres» simplemente cuando podemos actuar de la manera que determina nuestro organismo, sin obstáculos externos que frustren nuestras propensiones internas.[51] Los economistas liberales hacen hincapié en la libertad de elección como el ingrediente clave de la economía de mercado: comprando cosas estamos en cierto modo votando continuamente con nuestro dinero. A los intelectuales existencialistas, «más profundos», les gusta desplegar variaciones sobre el tema de la «auténtica» elección existencial, en la que está en juego el mismo centro de nuestro ser; una elección que supone un compromiso existencial completo, en oposición a las elecciones superficiales sobre esta o aquella mercancía. En la versión «marxista» de este tema, la multiplicidad de elecciones con la que nos bombardea el mercado solamente sirve para confundir la ausencia de cualquier elección radical referente a la estructura fundamental de nuestra sociedad. Sin embargo, hay una característica llamativamente olvidada en estas versiones, en concreto, el imperativo de elegir cuando carecemos de las coordenadas cognitivas básicas para realizar una elección racional. Como señala Leonardo Padura: «Resulta horrible no conocer el pasado y,

sin embargo, poder impactar sobre el futuro»;[52] nuestra condición básica es estar obligados a tomar decisiones en una situación que permanece opaca. Conocemos la situación estándar de la elección forzosa en la que soy libre de elegir a condición de que haga la elección correcta, de modo que la única cosa que me queda es hacer el gesto vacío de pretender realizar libremente lo que el conocimiento experto me ha impuesto. Pero ¿qué pasa si, por el contrario, la elección realmente *es* libre y, por esa misma razón, se experimenta como una frustración incluso mayor? Nos encontramos a nosotros mismos constantemente en posición de tener que decidir sobre materias que afectarán de manera fundamental a nuestras vidas, pero sin una adecuada base en el conocimiento. Citando de nuevo a John Gray, «nos hemos visto arrojados en un tiempo en el que todo es provisional. Las nuevas tecnologías alteran diariamente nuestras vidas. Las tradiciones del pasado no pueden ser recuperadas. Al mismo tiempo, tenemos poca idea de lo que traerá el futuro. *Estamos forzados a vivir como si fuéramos libres*».[53]

La incesante presión para elegir supone no sólo ignorancia sobre el objeto de la elección, sino, incluso más radicalmente, la imposibilidad subjetiva de responder a la pregunta del deseo. Cuando Lacan define el objeto de deseo como originalmente perdido, su planteamiento no es simplemente que nunca sabemos lo que deseamos y estamos condenados a la búsqueda eterna del objeto «verdadero» —el vacío de deseo como tal—, mientras que todos los objetos positivos son simplemente sus sustitutos metonímicos. Su planteamiento es mucho más radical: el objeto perdido es en última instancia el propio sujeto, el sujeto como un objeto; lo que significa que la cuestión del deseo, su enigma original no es principalmente «¿qué es lo que quiero?», sino «¿qué quieren otros de mí?», «¿qué objeto —*objeto a*— ven ellos en mí?». Ésta es la razón por la cual, a propósito de la cuestión de la histeria, «¿por qué soy yo ese nombre?» (es decir, ¿dónde se origina mi identidad simbólica?, ¿qué es lo que la justifica?), Lacan plantea la cuestión de que el sujeto como tal es histérico. Define tautológicamente al sujeto como «el que no es un objeto», añadiendo que la imposibilidad de identificarse a uno mismo como un objeto (es decir, de saber lo que libidinalmente soy para otros) es constitutiva del sujeto. De esta manera, Lacan genera toda la diversidad de posiciones subjetivas «patológicas», considerándolas como la diversidad de respuestas a la cuestión de la histeria: el histérico y el obsesivo representan dos modalidades de la cuestión; el psicótico se conoce a sí mismo como el Objeto de *jouissance* del Otro, mientras que el pervertido se postula a sí mismo como el instrumento de *jouissance* del Otro.

Aquí se encuentra la aterradora dimensión de la presión para elegir. Al reservar una habitación de hotel, incluso en la más inocente indagación («¿almohada suave o dura?», «¿camas dobles o gemelas?») resuena un sondeo mucho más radical: «Dime quién eres», «¿qué clase de objeto quieres ser?», «¿qué llenaría la grieta de tu deseo?». Por eso, el temor «antiesencialista» foucaultiano sobre las «identidades fijas» —la incesante urgencia de practicar el «cuidado del Yo», para continuamente

re-inventarse y re-crearse a uno mismo— encuentra un extraño eco en las dinámicas del capitalismo «posmoderno». Desde luego, el buen y viejo existencialismo ya había afirmado que el hombre es lo que él hace de sí mismo y había vinculado esa libertad radical con una ansiedad existencial. Aquí, la ansiedad de experimentar la propia libertad, la falta de una propia determinación sustancial, era el momento auténtico en el que la integración del sujeto en la fijeza de su propio universo ideológico se hace pedazos. Pero lo que el existencialismo no pudo prever es lo que Adorno se esforzó por condensar en el título de su libro sobre Heidegger, *La jerga de la autenticidad*, es decir, cómo, dejando simplemente de reprimir la falta de una identidad fija, la ideología hegemónica moviliza directamente esa falta para sostener el inacabable proceso de «auto-re-creación» consumista.

Entre dos fetichismos

¿Cómo es posible esta aparición de la ideología como su propio contrario, como no ideología? Se basa en un cambio en el modo predominante de la ideología: en nuestra era supuestamente «posideológica», la ideología funciona cada vez más de un modo fetichista, en oposición a su tradicional modo sintomático. En este último modo, la mentira ideológica que estructura nuestra percepción de la realidad se ve amenazada por síntomas en cuanto a «los regresos de lo reprimido» —grietas en el tejido de la mentira ideológica—, mientras el fetiche es, de hecho, un cierto tipo de *envers* del síntoma. Es decir, el síntoma es la excepción que altera la superficie de la falsa apariencia, el punto en el que hace erupción la reprimida Escena del Otro, mientras que el fetichismo es la personificación de la Mentira que nos permite sostener la insoportable verdad. Considerando, por ejemplo, la muerte de una persona querida: en el caso de un síntoma, yo «reprimo» esta muerte, trato de no pensar en ella, pero el trauma reprimido regresa en el síntoma; por el contrario, en el caso del fetiche yo «racionalmente» acepto la muerte por completo y, sin embargo, me aferro al fetiche, a alguna característica que personifica para mí el desmentido de la muerte. En este sentido, un fetiche puede desempeñar el mismo papel constructivo que nos permite afrontar una dura realidad: los fetichistas no son soñadores perdidos en sus propios mundos privados, son rigurosos «realistas», que pueden aceptar cómo son las cosas porque aferrándose a su fetiche son capaces de mitigar el impacto completo de la realidad.

En este preciso sentido, el dinero es para Marx un fetiche: pretendo ser un sujeto racional, práctico, consciente de cómo están realmente las cosas, pero personifico mi negada creencia en el dinero-fetiche… Algunas veces, la línea entre los dos es casi indiscernible: un objeto puede funcionar como un síntoma (de un deseo reprimido) y casi simultáneamente como un fetiche (personificando la creencia a la que oficialmente renunciamos). Un resto de la persona muerta, por ejemplo, un detalle de su vestido, puede funcionar como un fetiche (en él, mágicamente la persona continúa viviendo) y como un síntoma (el perturbador detalle que trae a la mente esa muerte). ¿No es esta ambigua tensión homóloga a la que se produce entre el objeto de fobia y el objeto fetiche? En ambos casos, el papel estructural es el mismo: si este elemento excepcional se ve perturbado, todo el sistema se colapsa. No sólo se colapsa el falso universo del sujeto si se ve forzado a afrontar el significado de su síntoma; también se produce lo opuesto, es decir, la aceptación «racional» del sujeto de la manera en que son las cosas se disuelve cuando se le retira su fetiche.

El «budismo occidental» es un fetiche semejante: te permite participar por completo en el desesperado juego capitalista mientras sostiene la percepción de que realmente no estás en él, de que eres plenamente consciente de la falta de valor del espectáculo, ya que lo que realmente importa es la paz del Yo interior al que sabes que siempre te puedes retirar. Siendo más concretos, habría que señalar que el fetiche

puede funcionar de dos maneras opuestas: por una parte, su papel puede permanecer inconsciente; por la otra, se puede pensar que el fetiche es lo que importa realmente. Así sucede con la falta de conciencia del budismo occidental de que la «verdad» de su existencia se encuentra en las mismas relaciones sociales que tiende a despreciar como un simple juego.

Hay otra distinción todavía más importante entre dos modos diferentes de fetichismo: el anteriormente mencionado fetichismo cínico-permisivo debería oponerse al fetichismo fascista-populista. El fetichismo cínico-permisivo se puede explicar, una vez más, oponiendo la mistificación ideológica que implica a la mistificación fascista-populista. La primera comporta una falsa universalidad: el sujeto defiende la libertad o la igualdad, mientras no es consciente de requisitos implícitos que, en su misma forma, limitan su alcance (los privilegios de ciertos estratos sociales: ser rico, o varón, o pertenecer a una cierta cultura, etc.). La segunda implica una falsa identificación tanto de la naturaleza del antagonismo como del enemigo: la lucha de clases se ve desplazada, por ejemplo, hacia la lucha contra los judíos, de manera que cuando explota el furor popular, se redirige, alejándolo de las relaciones capitalistas como tales, hacia un «complot judío». Así, por ponerlo en simplistas términos hermenéuticos, en el primer caso, «cuando el sujeto dice "libertad e igualdad", *realmente quiere decir* "libertad de comercio, igualdad ante la ley", etc.»; y, en el segundo caso, «cuando el sujeto dice "los judíos son la causa de nuestra miseria", *realmente quiere decir* que el gran capital es la causa de nuestra miseria». La asimetría está clara. Poniéndolo de nuevo en términos simplistas: en el primer caso, el explícito contenido «positivo» (libertad/igualdad) recubre el implícito contenido «negativo» (la clase y otros privilegios y exclusiones), mientras que, en el segundo caso, el explícito contenido «negativo» (antisemitismo) recubre el implícito contenido «positivo» (lucha de clases, odio por la explotación).

Como podemos ver claramente, la estructura interna de estas dos mistificaciones ideológicas es de nuevo la de la pareja *síntoma/fetiche:* las limitaciones implícitas (de libertad/igualdad) son los síntomas del igualitarismo liberal (singulares regresos de la verdad reprimida), mientras el «judío» es el fetiche de los fascistas antisemitas (la «última cosa que ve el sujeto» antes de afrontar la lucha de clases). Esta asimetría tiene consecuencias vitales para el proceso crítico-ideológico de desmitificación: respecto al igualitarismo liberal, no es suficiente hacer el viejo planteamiento marxista sobre la grieta entre la apariencia ideológica de la forma legal universal y los intereses particulares que efectivamente la sostienen, como es tan habitual entre los críticos políticamente correctos de la izquierda. El argumento contrario de que la forma nunca es una «mera forma», sino que tiene una dinámica propia que deja huellas en la materialidad de la vida social, como desarrollaron teóricos como Claude Lefort[54] y Jacques Rancière[55], es completamente válido; fue la «libertad formal» burguesa la que puso en marcha el proceso de reivindicaciones y de prácticas políticas «materiales», desde el sindicalismo hasta el feminismo. Se debe resistir la

cínica tentación de reducirla a una mera ilusión que oculta una realidad diferente, lo que sería caer en la trampa de la vieja hipocresía estalinista, que se burlaba de la libertad burguesa como «meramente formal». Si era tan meramente formal como para ser incapaz de perturbar las verdaderas relaciones de poder, *¿por qué el régimen estalinista no permitía semejante libertad?* ¿Por qué la temía tanto?

Aquí, la desmitificación interpretativa es, por ello, relativamente fácil, ya que moviliza la tensión entre la forma y el contenido: para ser coherente, un demócrata liberal «honesto» tendrá que admitir que el contenido de su premisa ideológica contradice a su forma, y por ello radicalizará la forma (el axioma igualitario) poniendo en práctica el contenido más exhaustivamente. (La principal alternativa es la retirada hacia el cinismo: «Sabemos que el igualitarismo es un sueño imposible, así que pretendamos que somos igualitarios mientras silenciosamente aceptamos las necesarias limitaciones…»).

En el caso del «judío» como fetiche fascista, la desmitificación interpretativa es mucho más difícil (confirmando, así, la perspectiva clínica de que un fetichista no puede ser socavado mediante la interpretación del «significado» de su fetiche; los fetichistas se sienten satisfechos con sus fetiches, no experimentan ninguna necesidad de librarse de ellos). En términos políticos prácticos, esto significa que es casi imposible «ilustrar» a un explotado obrero que culpa a «los judíos» de su miseria —explicándole cómo el «judío» es el enemigo equivocado, potenciado por su verdadero enemigo (la clase dirigente) para ocultar así la verdadera lucha— y trasladar de esta manera su atención desde los «judíos» a los «capitalistas». (Incluso empíricamente, aunque en Alemania muchos comunistas se unieron a los nazis en las décadas de los veinte y los treinta, y en Francia muchos votantes comunistas desilusionados se han vuelto hacia el Frente Nacional de Le Pen, el proceso contrario ha sido extremadamente raro). Por ponerlo en rudimentarios términos políticos, la paradoja es que ya que el sujeto de la primera mistificación es primordialmente el enemigo (el «burgués» liberal que piensa que está luchando por una igualdad y libertad universal), y ya que los sujetos de la segunda mistificación son primordialmente «los nuestros» (los propios desfavorecidos, que son seducidos para dirigir su rabia hacia el objetivo equivocado), la desmitificación efectiva y práctica es mucho más fácil en el primer caso que en el segundo.

Los escenarios ideológicos hegemónicos contemporáneos se dividen, así, entre dos modos de fetichismo, el cínico y el fundamentalista, ambos impenetrables para una crítica argumentativa «racional». Mientras el fundamentalista ignora la argumentación (o por lo menos desconfía de ella), aferrándose ciegamente a su fetiche, el cínico pretende aceptar la argumentación, pero ignora su eficiencia simbólica. En otras palabras, mientras el fundamentalista (no tanto cree como) directamente «conoce» la verdad personificada en su fetiche, el cínico practica la lógica de la negación («lo sé muy bien, pero…»). Así, podemos construir una matriz formada por cuatro posiciones (o actitudes hacia la ideología): (1) liberal, (2)

fetichista cínica, (3) fetichista fundamentalista, (4) ideológica-crítica. Lógicamente, forman un cuadrado semiótico greimasiano en el que las cuatro posiciones están distribuidas a lo largo de dos ejes: síntoma *versus* fetiche; identificación *versus* distancia. Tanto el liberal como el crítico-de-la-ideología se mueven en el nivel sintomático: el primero queda atrapado en él, el segundo lo debilita por medio del análisis interpretativo. Tanto el fetichista populista como el cínico, se aferran a su fetiche: el primero directamente, el segundo de manera negada. Tanto el fetichista populista como el liberal se identifican directamente con su posición (aferrándose a sus fetiches; tomando seriamente los argumentos de sus afirmaciones ideológicas universales), mientras que tanto el cínico como el crítico-de-la-ideología se distancian a sí mismos de su posición (negación fetichista o interpretación crítica).

Respecto a la lucha ideológica, esto significa que habría que mostrar un profundo recelo hacia esos izquierdistas que sostienen que los movimientos populistas-fundamentalistas musulmanes, como emancipatorios y antiimperialistas, están básicamente «de nuestro lado», y que el hecho de que formulen sus programas en términos directamente anti-Ilustración y antiuniversalistas, algunas veces llegando al antisemitismo explícito, no es más que una confusión producto de que están atrapados en la inmediatez de la lucha. («Cuando dicen que están en contra de los judíos, eso significa realmente que están en contra del colonialismo sionista»). Habría que resistir incondicionalmente la tentación de «entender» el antisemitismo árabe (donde realmente lo encontramos) como una reacción «natural» a la triste y lamentable situación de los palestinos: no debería haber ningún «entendimiento» del hecho de que en varios países árabes Hitler todavía es considerado por muchos como un héroe, o del hecho de que en los libros de texto de las escuelas estén reciclados todos los tradicionales mitos antisemitas, desde la bien conocida falsificación *The Protocols of the Elders of Zion*, hasta la idea de que los judíos utilizan sangre de niños cristianos (o árabes) para propósitos expiatorios. Afirmar que semejante antisemitismo articula en modo desplazado una forma de resistencia al capitalismo de ninguna manera lo justifica: aquí el desplazamiento no es una operación secundaria, sino el gesto fundamental de mistificación ideológica. Sin embargo, lo que esta afirmación *sí* supone es la idea de que, a largo plazo, la única manera de combatir el antisemitismo no es predicar la tolerancia liberal y todo lo demás, sino articular su subyacente motivación anticapitalista de manera directa y no desplazada. Aceptar la errónea lógica del fundamentalismo anteriormente mencionada es dar el primer paso por un sendero que lleva a la conclusión completamente «lógica» de que, ya que Hitler también «quería decir capitalismo» cuando hablaba de los «judíos», debería ser nuestro aliado estratégico en la lucha antiimperialista global, con el imperio angloestadounidense como el principal enemigo. (Esta línea de razonamiento no es un mero ejercicio retórico: los nazis promovieron la lucha anticolonialista en los países árabes y en India, y muchos neonazis simpatizan con la lucha árabe contra el Estado de Israel).[56] Sería una fatal equivocación pensar que, en algún momento del

futuro, convenceremos a los fascistas de que su enemigo «real» es el capital, y que deberían abandonar la particular forma religiosa/étnica/racista de su ideología para unir las fuerzas al universalismo igualitario.

De este modo, habría que rechazar el peligroso lema de que «el enemigo de mi enemigo es mi amigo», que nos lleva a descubrir un potencial «progresista» y antiimperialista en los movimientos islámicos fundamentalistas. La realidad es que el universo ideológico de organizaciones como Hezbollah se basa en hacer desaparecer las distinciones entre neoimperialismo capitalista y emancipación progresista laica: dentro del espacio ideológico de Hezbollah, la emancipación de la mujer, los derechos de los homosexuales, y así sucesivamente, *no son otra cosa que* aspectos morales «decadentes» del imperialismo occidental… Badiou admite que «hay una limitación interna en estos movimientos, atados como están a la particularidad religiosa»; pero esta limitación ¿es sólo temporal, como Badiou parece dar a entender? ¿Se trata de un límite que estos movimientos superarán (tendrán que superar) en la proverbial «segunda, superior» etapa de su desarrollo, cuando se universalizarán a sí mismos (cuando tengan que universalizarse a sí mismos)? Badiou tiene razón al señalar que el problema aquí no es la religión como tal, sino su particularidad; pero esta particularidad ¿no es *ya mismo* una funesta limitación de estos movimientos, cuya ideología es directamente anti-Ilustración?

Con mayor exactitud, habría que especificar que esta limitación interna se refiere no a su carácter religioso como tal, no importa lo «fundamentalista» que sea, sino a su actitud ideológica-práctica hacia el proyecto emancipatorio universalista basado en el axioma de la igualdad. Para dejar claro este punto clave, se puede recordar el trágico caso de la comunidad de Canudos, en Brasil, a finales del siglo XIX: se trataba de una comunidad «fundamentalista» como la que más, dirigida por un fanático «concejal» defensor de la teocracia y del regreso a la monarquía. Pero, al mismo tiempo, buscaba crear una utopía comunista con propiedad comunal, sin dinero ni leyes, con total solidaridad igualitaria, igualdad entre hombres y mujeres, derecho al divorcio, etc. Ésta es la dimensión que falta en el «fundamentalismo» musulmán, no importa lo «antiimperialista» que pretenda ser.

No obstante, incluso en el caso de movimientos «claramente» fundamentalistas, hay que tener cuidado para no fiarse de los medios de comunicación burgueses. Los talibanes aparecen regularmente como un grupo fundamentalista islámico que impone su gobierno mediante la utilización del terror. Sin embargo, cuando en la primavera de 2009 se apoderaron del valle del Swat, en Pakistán, *The New York Times* informó de que habían fraguado una «revuelta de clases que explota profundas grietas entre un pequeño grupo de ricos terratenientes y sus arrendatarios sin tierras»:

> En Swat, los relatos de aquellos que han huido ahora dejan claro que los talibanes tomaron el control expulsando a cuatro docenas de terratenientes que acaparaban todo el poder. Para hacerlo, los militantes organizaron a los campesinos en bandas armadas que se convirtieron en sus tropas de choque […]. La capacidad talibán para explotar las divisiones de clase añade una nueva dimensión a la insurgencia y está

creando alarma sobre los riesgos que supone para Pakistán, que sigue siendo un país mayoritariamente feudal.

Mahboob Mahmood, un abogado paquistaní-estadounidense y antiguo compañero de clase del presidente Obama, manifestó: «El pueblo de Pakistán está psicológicamente listo para la revolución». La militancia suní está aprovechándose de las profundas divisiones de clase que se han agudizado en Pakistán. «Los militantes, por su parte, están prometiendo más que simples prohibiciones sobre música y escolarización», manifestó; «también prometen justicia islámica, gobierno eficaz y redistribución económica».[57]

Thomas Altizer[58] detalló las implicaciones y consecuencias de estos nuevos datos (nuevos para nuestros oídos occidentales):

Finalmente, ahora se está desvelando que los talibanes son una genuina fuerza de liberación al asalto de un viejo régimen feudal en Pakistán y que están liberando de ese régimen a la gran mayoría del campesinado […] Es de esperar que ahora oiremos auténticas críticas de la administración de Obama, que es mucho más peligrosa que la de Bush tanto porque tiene mucha libertad de acción como porque es una administración mucho más fuerte.

El sesgo ideológico del artículo de *The New York Times* es perceptible en cómo habla de la habilidad de los talibanes para «explotar las divisiones de clase», como si el «verdadero» programa de los talibanes se encontrara en otra parte —en el fundamentalismo religioso— y solamente estuvieran «aprovechándose» del lamento de los pobres agricultores sin tierras. A esto, simplemente, sólo hay que agregar dos cosas. La primera es que la distinción entre el programa «verdadero» y la manipulación instrumental es una distinción extremadamente impuesta: ¡como si los pobres agricultores sin tierra no experimentaran su lamento en términos «fundamentalistas religiosos»! En segundo lugar, si por «aprovecharse del lamento de los agricultores» los talibanes están «creando alarma sobre sus riesgos para Pakistán, que sigue siendo mayoritariamente feudal», ¿qué es lo que impide a los demócratas liberales, tanto de Pakistán como de Estados Unidos, un «aprovechamiento» similar de la situación y tratar de ayudar a los agricultores sin tierras? La triste verdad sobre el hecho de que en el informe de *The New York Times* no se plantee esta obvia cuestión es que las fuerzas feudales en Pakistán son el «aliado natural» de la democracia liberal…

Una de las consecuencias políticas de esta paradójica situación es la tensión propiamente dialéctica entre la estrategia a largo plazo y las alianzas tácticas a corto plazo. Aunque, a largo plazo, el triunfo de la lucha emancipatoria radical depende de la movilización de las clases inferiores, que hoy en día a menudo son esclavas del populismo fundamentalista, no habría que tener reparos en alcanzar alianzas a corto plazo con liberales igualitarios como parte de la lucha antisexista y antirracista.

Lo que demuestran fenómenos como el ascenso de los talibanes es que la vieja tesis de Walter Benjamin, «cada ascenso del fascismo da testimonio de una revolución fallida», no solamente continúa siendo cierta hoy en día, sino que quizá es más pertinente que nunca. A los liberales les gusta señalar las similitudes entre los «extremismos» de derecha e izquierda: el terror y los campos de concentración de

Hitler imitaron el terror bolchevique y los gulags; la forma leninista de partido se mantiene viva hoy día en al-Qaeda; sí, ¿pero qué significa todo esto? También puede leerse como ejemplo de cómo el fascismo reemplaza literalmente a la revolución izquierdista (toma su lugar): su ascenso es el fracaso de la izquierda, pero simultáneamente una prueba de que había un potencial revolucionario, una insatisfacción que la izquierda no pudo movilizar. ¿Y no sucede lo mismo con el así llamado «islamo-fascismo»? ¿No es el ascenso del islamismo radical exactamente correlativo con la desaparición de la izquierda laica en los países musulmanes? Hoy día, cuando Afganistán se ve retratado como el epítome de un país islamista fundamentalista, ¿quién recuerda ya que sólo hace treinta años era un país con una fuerte tradición laica, incluyendo un poderoso Partido Comunista que llegó al poder independientemente de la Unión Soviética? ¿Dónde ha ido a parar esta tradición laica? En Europa sucede exactamente lo mismo en Bosnia: durante las décadas de los setenta y los ochenta, Bosnia y Herzegovina era (multi)culturalmente la más interesante y animada de todas las repúblicas yugoslavas, con una escuela de cine internacionalmente reconocida y su propio estilo de música rock. En contraste, la Bosnia actual está marcada por poderosas fuerzas fundamentalistas, como la muchedumbre musulmana que en septiembre de 2008 atacó brutalmente el desfile gay en Sarajevo. La causa raíz de esta regresión se encuentra en la desesperada situación de los musulmanes bosnios durante la guerra de 1992-1995, cuando quedaron prácticamente abandonados por las potencias occidentales frente a los cañones serbios.

Además, ¿están justificados los términos «islamo-fascismo» o «fascismo-islamista», propuestos (entre otros) por Francis Fukuyama y Bernard-Henri Lévy? Lo que los hace problemáticos no es sólo la calificación religiosa (¿también estamos dispuestos a describir las formas occidentales de fascismo como «cristo-fascismo»? Fascismo a secas es suficiente, no necesita adjetivos), sino la propia designación de los movimientos y estados «fundamentalistas» islámicos como «fascistas». Puede ser un hecho que (más o menos abiertamente) el antisemitismo esté presente en estos estados y movimientos y que haya vínculos históricos entre el nacionalismo árabe y el fascismo y nazismo europeos. Sin embargo, el antisemitismo no desempeña en el fundamentalismo musulmán exactamente el mismo papel que desempeña en el fascismo europeo, donde el énfasis está en el intruso externo responsable de la desintegración de la propia sociedad (que una vez fue) «armoniosa». Hay por lo menos una gran diferencia que salta a la vista. Para los nazis, los judíos eran un pueblo nómada/sin Estado/sin raíces, que corrompía a las comunidades dentro de las que vivía; como tal, desde una perspectiva nazi, un Estado de Israel era una posible solución; no sorprende que antes de decidir exterminarlos, los nazis jugaran con la idea de dar a los judíos una tierra para formar un Estado (con lugares que iban desde Madagascar hasta la propia Palestina). Para los actuales árabes antisionistas, por el contrario, el problema es el *Estado* de Israel, y algunos piden la destrucción de ese

Estado y el regreso de los judíos a su condición de nómadas sin Estado.

Todos conocemos la caracterización anticomunista del marxismo como el «islam del siglo XX», como una secularización del fanatismo abstracto del islam. Pierre-André Taguieff, el historiador liberal del antisemitismo, ha dado la vuelta a esta caracterización: el islam se está convirtiendo en el «marxismo del siglo XXI», prolongando, después del declive del comunismo, su violento anticapitalismo. Si tenemos en cuenta la idea de Benjamin de que el fascismo ocupa el lugar de una revolución fallida, el «núcleo racional» de semejantes inversiones puede ser fácilmente aceptado por los marxistas. Sin embargo, sería totalmente erróneo sacar la conclusión de que lo más que puede hacer la izquierda es esperar que la crisis sea limitada, y que el capitalismo continúe garantizando un nivel de vida relativamente alto para un creciente número de personas. Una extraña política radical esta, cuya máxima esperanza es que las circunstancias continúen manteniéndola inoperante y marginal…

Ésta parece ser la conclusión que sacan algunos izquierdistas como Moishe Postone y sus colegas: ya que cada crisis que abre un espacio para la izquierda radical también ocasiona un ascenso del antisemitismo, es mejor que apoyemos un capitalismo de éxito y esperemos que no haya ninguna crisis. Llevado a su lógica conclusión, este razonamiento implica que, en última instancia, el anticapitalismo como tal es antisemita. Contra semejante razonamiento es como hay que leer el lema de Badiou «mieux vaut un désastre qu'un désêtre»: hay que aceptar el riesgo de fidelidad a un Acontecimiento, incluso si el Acontecimiento acaba en un «oscuro desastre». El mejor indicador de la falta de confianza en sí misma de la izquierda es su miedo a las crisis; semejante izquierda teme por su propia posición confortable como voz crítica plenamente integrada en el sistema, dispuesta a no arriesgar nada. Por ello hoy día, más que nunca, es pertinente el viejo lema de Mao Zedong: «Todo bajo el cielo está en completo caos, la situación es excelente».

Una verdadera izquierda se toma una crisis con seriedad, sin ilusiones, como algo inevitable, como una oportunidad que hay que explotar por completo. La perspectiva básica de la izquierda radical es que, aunque las crisis son dolorosas y peligrosas, son ineludibles, y que constituyen el terreno donde hay que librar y ganar las batallas. La diferencia entre el liberalismo y la izquierda radical es que, aunque se refieran a los mismos tres elementos (centro liberal, derecha populista, izquierda radical), los sitúan en una topología totalmente diferente: para el centro liberal, la izquierda radical y la derecha son dos formas del mismo exceso «totalitario»; mientras que, para la izquierda, la única alternativa verdadera se da entre ella y las principales corrientes liberales, siendo así que la derecha populista «radical» no es más que el *síntoma* de la incapacidad del liberalismo para afrontar la amenaza izquierdista. Cuando actualmente oímos a un político o ideólogo ofreciéndonos la elección entre la libertad liberal y la opresión fundamentalista, haciendo triunfantemente (simple retórica) preguntas como «¿quieres que las mujeres queden excluidas de la vida pública y

privadas de sus derechos elementales? ¿Quieres que toda crítica o burla de la religión se castigue con la muerte?», lo que debería hacernos sospechar es la propia evidencia de la respuesta: ¿quién iba a querer *eso*? El problema es que semejante universalismo liberal simplista hace mucho tiempo que perdió su inocencia. Por eso, para un auténtico izquierdista, el conflicto entre la permisividad liberal y el fundamentalismo es, en última instancia, un falso conflicto: un círculo vicioso en el que dos polos opuestos se generan y presuponen el uno al otro. Aquí habría que dar un hegeliano paso atrás, cuestionando la propia medida que lleva a que el fundamentalismo aparezca con todo su horror. Los liberales perdieron hace mucho tiempo su derecho a juzgar. Lo que una vez dijo Horkheimer también se debería aplicar a los actuales fundamentalismos: aquellos que no quieren hablar (críticamente) sobre la democracia liberal y sus nobles principios, también deberían permanecer callados sobre los fundamentalismos religiosos. E incluso, siendo más concretos, habría que insistir con rotundidad en que el conflicto entre el Estado de Israel y los árabes es un falso conflicto: incluso aunque todos lleguemos a perecer por su causa, es un conflicto que sólo mistifica los verdaderos temas.

¿Cómo tenemos que entender esta inversión de un empuje emancipatorio en un populismo fundamentalista? En el auténtico marxismo, la totalidad no es un ideal, sino una noción crítica; establecer un fenómeno en su totalidad no significa ver la oculta armonía del todo, sino incluir dentro de un sistema todos sus «síntomas», antagonismos e inconsistencias como partes integrales. En este sentido, el liberalismo y el fundamentalismo forman una «totalidad», porque su oposición está estructurada de manera que el propio liberalismo genera a su opuesto. Entonces, ¿dónde se encuentran los valores centrales del liberalismo: la libertad, la igualdad, etc.? La paradoja es que el propio liberalismo no es lo suficientemente fuerte como para salvar a su propio núcleo de valores de la arremetida del fundamentalismo. Su problema es que no puede sostenerse por sí solo: hay algo que se pierde en el edificio liberal. En su misma noción, el liberalismo es «parásito», descansando como lo hace en una presupuesta red de valores comunales que socava en el transcurso de su propio desarrollo. El fundamentalismo es una reacción —una reacción falsa, mistificadora— contra un defecto real inherente al liberalismo y por eso el fundamentalismo es, una y otra vez, generado por el liberalismo. Abandonado a sí mismo, el liberalismo se desmoronará lentamente; la única cosa que puede salvar su núcleo es una izquierda renovada. O, por expresarlo en los términos bien conocidos de 1968, para que su legado clave pueda sobrevivir, el liberalismo necesitará la fraternal ayuda de la izquierda radical.

¡Otra vez el comunismo!

En el capitalismo global contemporáneo, la naturalización ideológica ha alcanzado un nivel sin precedentes: pocos son los que se atreven siquiera a *soñar* utopías sobre posibles alternativas. Uno tras otro, los pocos regímenes comunistas supervivientes están reinventándose a sí mismos como los autoritarios protectores de un nuevo, incluso más dinámico y eficiente, «capitalismo con valores asiáticos». Lejos de demostrar que la era de las utopías ideológicas queda a nuestras espaldas, esta indiscutible hegemonía del capitalismo se sostiene sobre el centro propiamente utópico de la ideología capitalista. Las utopías sobre mundos alternativos han quedado conjuradas por la utopía en el poder, que se enmascara a sí misma como realismo pragmático. La utopía no es solamente el sueño conservador de recobrar algún idealizado pasado anterior a la caída, o la imagen de un brillante futuro equivalente a la presente universalidad menos su obstáculo constitutivo; no menos utópica es la idea pragmática-liberal de que se pueden resolver los problemas gradualmente, uno por uno («ahora la gente está muriendo directamente en Ruanda, así que olvidemos la lucha antiimperialista, evitemos la carnicería», o «hay que luchar contra la pobreza y el racismo aquí y ahora, no esperar al colapso del orden capitalista global»). John Caputo escribió recientemente:

> Yo me quedaría encantado si los políticos de extrema izquierda en Estados Unidos fueran capaces de reformar el sistema, de proporcionar atención sanitaria universal, redistribuir efectivamente la riqueza de manera más igualitaria con una escala fiscal revisada, restringir efectivamente la financiación de las campañas electorales, y adoptar una política exterior multilateral que integrara el poder de Estados Unidos dentro de la comunidad internacional, etc.; es decir, si fueran capaces de intervenir en el capitalismo por medio de reformas serias y de largo alcance… Si después de hacer todo eso Badiou y Žižek se quejan de que algún monstruo llamado Capital todavía nos acecha, yo me inclinaría por recibir a ese monstruo con un bostezo.[59]

El problema aquí no es la conclusión de Caputo de que si uno puede alcanzar todo eso dentro del capitalismo, ¿por qué no permanecer en el interior del sistema? El problema se encuentra en la premisa «utópica» de que es posible alcanzar todo eso dentro de las coordenadas del capitalismo global. ¿Qué pasa si los defectos de funcionamiento enumerados por Caputo no son solamente perturbaciones accidentales, sino, por el contrario, estructuralmente necesarias? ¿Qué pasa si el sueño de Caputo es un sueño de universalidad (del orden capitalista universal) sin sus síntomas, sin ninguno de los puntos críticos en que su «verdad reprimida» se articula a sí misma?

Esta limitación del gradualismo reformista también nos conduce a los límites del cinismo político. Hay una cosa en Henry Kissinger, el cínico *Realpolitiker* final, que no puede sino sorprender a todos los observadores: concretamente, lo totalmente equivocadas que han sido sus predicciones. Por ejemplo, cuando llegaron a Occidente las noticias sobre el golpe militar contra Gorbachev en 1991, Kissinger

inmediatamente aceptó como un hecho el nuevo régimen (que, ignominiosamente, se derrumbó tres días después); es decir, cuando los regímenes socialistas estaban en una situación de muertos vivientes, él contaba con establecer un pacto a largo plazo con ellos. Lo que este ejemplo demuestra perfectamente es la limitación de la actitud cínica: los cínicos son *les non-dupes que errent*; lo que no reconocen es la eficacia simbólica de las ilusiones, la manera en que regulan la actividad que genera la realidad social. La posición del cinismo es la de la sabiduría popular; el cínico paradigmático, con un mesurado tono confidencial, te dice en privado: «¿Pero no te das cuenta? Ésa es la realidad [del dinero, del poder, del sexo…], todos esos elevados principios y valores son simples frases vacías que no cuentan para nada». En este sentido, los filósofos realmente «creen en el poder de las ideas», creen que «las ideas gobiernan el mundo», y los cínicos están totalmente justificados al acusarles de ese pecado. Sin embargo, lo que los cínicos no reconocen es su propia ingenuidad. Los filósofos son los verdaderos realistas, ellos son plenamente conscientes de que la posición cínica es imposible e inconsistente, de que los cínicos realmente siguen los principios de los que públicamente se burlan. Stalin era un cínico como el que más, pero, precisamente como tal, creía sinceramente en el comunismo.

Después de denunciar todos los «aspectos habituales» del utopismo, quizá ha llegado la hora de centrarse en la propia utopía liberal. Así es como habría que responder a aquellos que descartan cualquier intento de cuestionar los fundamentos del orden capitalista democrático-liberal, considerándolos peligrosamente utópicos: en la crisis actual, a lo que nos enfrentamos es a las consecuencias del núcleo utópico de ese mismo orden. Mientras el liberalismo se presenta como la personificación del antiutopismo, y el triunfo del neoliberalismo aparece como una señal de que hemos dejado atrás los proyectos utópicos responsables de los horrores totalitarios del siglo XX, hoy en día está quedando claro que la verdadera época utópica fue la feliz década clintoniana de los noventa, con su creencia de que habíamos alcanzado el «fin de la historia», de que la humanidad finalmente había encontrado la fórmula para el orden socioeconómico óptimo. Pero la experiencia de las décadas recientes muestra claramente que el mercado no es un mecanismo benigno que funciona mejor cuando se le abandona a sus propios recursos: requiere una buena cantidad de violencia externa para establecer y mantener las condiciones de su funcionamiento.

El actual colapso financiero demuestra lo difícil que es perturbar la tupida maleza de premisas utópicas que determinan nuestros actos. Como Alain Badiou sucintamente señalaba:

> ¿El ciudadano ordinario debe «entender que es imposible» compensar el déficit de la Seguridad Social, pero que es imperativo tapar con incontables millones los agujeros de los bancos? ¿Sombríamente debemos aceptar que ya nadie imagina posible nacionalizar una fábrica acosada por la competencia, una fábrica que emplea a miles de trabajadores, pero que es obvio hacerlo por un banco que se ha quedado sin un céntimo por la especulación?.[60]

Habría que generalizar esta declaración: aunque siempre reconocemos la urgencia de los problemas, cuando se trata del sida, el hambre, la escasez de agua, el calentamiento global, y así sucesivamente, siempre parece haber tiempo para reflexionar, para posponer las decisiones. (La principal conclusión del último encuentro de los líderes mundiales en Balí, aireado como un éxito, fue que volverían a reunirse dentro de dos años para continuar las conversaciones…). Pero, sin embargo, con el colapso financiero, la urgencia para actuar fue incondicional: había que encontrar inmediatamente sumas de magnitud inimaginable. Salvar a las especies en peligro, salvar el planeta del calentamiento global, salvar a los pacientes de sida y a aquellos que mueren por falta de fondos para costosos tratamientos, salvar a famélicos niños… Todo esto puede esperar un poco. Por el contrario, el llamamiento a «¡salvar los bancos!» es un imperativo incondicional, que debe recibir una respuesta inmediata. El pánico era tan absoluto que inmediatamente se estableció una unidad transnacional no partidista, todas las rencillas entre los líderes mundiales quedaron momentáneamente olvidadas para evitar *la* catástrofe. Pero, realmente, lo que el tan elogiado enfoque «bipartidista» significaba era que incluso los procedimientos democráticos quedaban suspendidos *de facto*: no había tiempo para entablar un debate adecuado, y aquellos que se opusieron al plan en el Congreso de Estados Unidos fueron rápidamente enviados a unirse a la mayoría. Bush, McCain y Obama rápidamente se reunieron, explicando a unos desconcertados congresistas que, simplemente, no había tiempo para discusiones; estábamos en un estado de emergencia y simplemente había que hacer las cosas deprisa… Tampoco olvidemos que las increíblemente enormes sumas de dinero se gastaron no en resolver algún claro problema «real» o concreto, sino esencialmente en *restaurar la confianza* en los mercados, es decir, ¡simplemente para cambiar las creencias de la gente!

¿Necesitamos alguna prueba más de que el capital es lo Real de nuestras vidas, un Real cuyos imperativos son mucho más absolutos que incluso las más apremiantes demandas de nuestra realidad social y natural? Fue Joseph Brodsky quien proporcionó una solución apropiada a la búsqueda del misterioso «quinto elemento», el ingrediente por excelencia de nuestra realidad: «Junto al aire, la tierra, el agua y el fuego, el dinero es la quinta fuerza de la naturaleza, con la que un ser humano tiene que vérselas más a menudo».[61] Si se tiene alguna duda respecto a esto, una rápida mirada al reciente colapso financiero debería ser más que suficiente para despejarla.

Hacia finales de 2008, un grupo de investigación que estudiaba las tendencias de las epidemias de tuberculosis en Europa del Este durante las décadas pasadas hizo públicos sus principales resultados. Después de haber analizado datos de más de 20 Estados, los investigadores de Cambridge y Yale establecieron una clara correlación entre los créditos concedidos a esos Estados por el FMI y el ascenso de los casos de tuberculosis; una vez que los créditos se detenían, las epidemias de tuberculosis retrocedían. La explicación de esta correlación, aparentemente extraña, es simple: la condición para acceder a los créditos del FMI es que el Estado receptor tiene que

introducir la «disciplina financiera», es decir, reducir el gasto público. La primera víctima de las medidas para restablecer la «salud financiera» es la propia salud, es decir, el gasto en servicios públicos de salud. Entonces se abre el espacio para que los humanitarios occidentales lamenten la catastrófica situación de los servicios médicos en estos países y ofrezcan ayuda en forma de caridad.

El colapso financiero hizo imposible ignorar la descarada irracionalidad del capitalismo global. Se pueden comparar los 700 000 millones de dólares gastados solamente por Estados Unidos para estabilizar el sistema bancario, con el hecho de que, de los 22 000 millones de dólares prometidos por las naciones ricas para contribuir al desarrollo de la agricultura en las naciones más pobres, solamente 2200 millones se han hecho realidad hasta la fecha. La culpa de la crisis alimentaria no puede atribuirse a aspectos habituales, como la corrupción, ineficacia e intervencionismo de los Estados del Tercer Mundo. Por el contrario, depende directamente de la globalización de la agricultura, como el mismo Bill Clinton dejó claro en sus observaciones sobre la crisis en una conferencia de la ONU en el Día Mundial de la Alimentación, bajo el revelador título «Nuestro fracaso en la alimentación global».[62] La esencia del discurso de Clinton fue que la crisis contemporánea muestra cómo «todos fracasamos, incluyéndome a mí cuando era presidente», al considerar las cosechas de alimentos como simples mercancías, en vez de como un recurso obviamente vital para los pobres del mundo. Clinton fue muy claro al echar la culpa no a estados o gobiernos individuales, sino a las políticas occidentales a largo plazo impuestas por Estados Unidos y la Unión Europea y aplicadas durante décadas por el Banco Mundial, el FMI y otras instituciones internacionales. Estas políticas obligaron a los países de África y Asia a retirar los subsidios gubernamentales sobre fertilizantes, semillas mejoradas y otras inversiones agrícolas, abriendo así la puerta para que la mejor tierra se utilizara para cosechas para la exportación, y arruinando la capacidad de estos países para ser autosuficientes en cuanto a la producción de alimentos. El resultado de semejante «ajuste estructural» fue la integración de la agricultura local de esos países en la economía global: cuantas más cosechas exportaban, más aumentaba su dependencia de alimentos importados, al mismo tiempo que los agricultores expulsados de sus tierras eran arrastrados a ciudades de miseria donde el único trabajo disponible estaba en subcontratados talleres de trabajo esclavo. De esta manera, se mantiene a muchos países en un estado de dependencia poscolonial y se vuelven cada vez más vulnerables a las fluctuaciones del mercado; el disparo de los precios del grano en los últimos años (también provocado por la utilización de las cosechas para biocombustibles, en vez de para la alimentación) ya ha provocado el hambre en muchos países, desde Haití hasta Etiopía.

En los últimos años, estas estrategias se han vuelto más sistemáticas y han extendido su alcance: grandes compañías internacionales y gobiernos buscan ahora compensar la escasez de tierra cultivable en sus propios países con la creación de

grandes granjas industriales en el exterior.[63] Por ejemplo, en Corea del Sur, Daewoo Logistics anunció en noviembre de 2008 que había negociado un arrendamiento durante noventa y nueve años de unos 2,3 millones de acres de tierra de cultivo en Madagascar, que representan casi la mitad de su tierra cultivable. Daewoo planea dedicar las tres cuartas partes de esta tierra a los cereales y el resto a la producción de aceite de palma, una mercancía clave en el mercado de los biocombustibles globales. Pero esto es sólo la punta del iceberg: varias compañías europeas han firmado durante los dos últimos años arrendamientos de tierras para cultivar cosechas para alimentos y biocombustibles, como la británica Sun Biofuels, que está plantando cosechas para biocombustibles en Etiopía, Mozambique y Tanzania. El suelo fértil de África también atrae a países del Golfo Pérsico ricos en petróleo, cuyos vastos desiertos les obligan a importar la mayor parte de sus alimentos. Aunque estos estados ricos pueden fácilmente pagar sus importaciones de alimentos, la agitación en los mercados globales de alimentos ha aumentado sus incentivos para asegurar sus propias fuentes de suministro.

Entonces, ¿cuál es el incentivo que se ofrece a aquellos países africanos en los que se propaga el hambre y cuyos agricultores carecen de las herramientas básicas, de fertilizantes, combustible e infraestructuras de transporte necesarios para hacer crecer las cosechas eficazmente y ponerlas en el mercado? Los representantes de Daewoo afirman que el acuerdo también beneficiará a Madagascar, no sólo porque la tierra que está arrendando ahora no tiene uso, sino porque aunque Daewoo planea exportar el rendimiento de la tierra, […] planea invertir alrededor de 6000 millones de dólares en los próximos veinte años para construir las instalaciones portuarias, carreteras, plantas de energía y sistemas de riego necesarios para apoyar su agroindustria, y eso creará miles de puestos de trabajo para los desempleados de Madagascar. Los empleos ayudarán al pueblo de Madagascar a ganar dinero para adquirir su propia comida, incluso aunque ésta sea importada.[64]

De este modo se cierra de nuevo el círculo de la dependencia poscolonial, y la dependencia alimentaria solamente se verá exacerbada.

¿No estamos aproximándonos gradualmente a una situación global en la que la potencial escasez de tres recursos materiales básicos (petróleo, agua y alimentos) se convertirá en el factor determinante de la política internacional? ¿No es la falta de comida —que se hace visible en (por ahora) crisis esporádicas aquí y allá— uno de los signos del apocalipsis venidero? Aunque el que llegue a producirse está sobredeterminado por una multitud de factores (la creciente demanda en estados en rápido desarrollo, como India y China; el hundimiento de las cosechas debido a perturbaciones ecológicas; la utilización de grandes partes de la tierra cultivable en países del Tercer Mundo para productos para la exportación; la utilización, determinada por el mercado, del grano para otros propósitos, como los biocombustibles), parece claro que no es una cuestión a corto plazo, que pueda superarse rápidamente con una adecuada regulación del mercado, sino que más bien

es el signo de un problema a largo plazo, imposible de resolver por medio de la economía de mercado. Algunos apologistas del nuevo orden mundial señalan que la falta de comida es en sí misma un indicador del progreso material, ya que la gente en países de rápido desarrollo en el Tercer Mundo gana más y, así, puede permitirse comer más. El problema, no obstante, es que esta nueva demanda de alimentos condena a millones de personas a pasar hambre en aquellos países que carecen de ese rápido crecimiento económico.

¿No sucede lo mismo con la crisis de la energía y la escasez de agua que se vislumbran? Para enfocar adecuadamente estos problemas será necesario inventar nuevas formas de acción colectiva a gran escala; ni las formas estándar de intervención del Estado, ni las muy alabadas formas de autoorganización local serán capaces de llevar a cabo la tarea. Si estos problemas no se resuelven de una manera u otra, el escenario más probable será el de una nueva era de *apartheid* en la que partes aisladas del mundo disfrutarán de una abundancia de comida, agua y energía, separadas de un «exterior» caótico, caracterizado por la generalización del caos, el hambre y la guerra permanente. ¿Qué debería hacer la gente en Haití y en otras regiones asoladas por la escasez de alimentos? ¿No tienen todo el derecho del mundo a la rebelión violenta? El comunismo está otra vez a las puertas.

Clinton tiene razón cuando dice: «La comida no es una mercancía como las demás. Deberíamos regresar a una política de máxima autosuficiencia alimentaria. Es una locura que pensemos que podemos contribuir a desarrollar países por todo el mundo sin aumentar su capacidad para alimentarse ellos mismos». Sin embargo, aquí hay por lo menos dos puntos que añadir. El primero es que, como señalábamos antes respecto a Mali, aunque los países occidentales desarrollados impusieron la globalización de la agricultura a los países del Tercer Mundo, están teniendo mucho cuidado en mantener *su propia* autosuficiencia alimentaria con apoyo financiero para sus propios agricultores, etc. (Hay que recordar que el apoyo financiero para los agricultores supone más de la mitad de todo el presupuesto de la Unión Europea; ¡el propio Occidente nunca ha abandonado la «política de máxima autosuficiencia alimentaria!»). En segundo lugar, hay que señalar que la lista de productos y de servicios que, como la comida, no son «mercancías como las demás» es mucho más larga, incluyendo no sólo la defensa (como saben todos los «patriotas»), sino, por encima de todo, el agua, la energía, el medio ambiente como tal, la cultura, la educación y la salud… ¿Quién va a decidir las prioridades y cómo lo va a hacer, si semejantes decisiones no pueden dejarse en manos del mercado? Es aquí donde la cuestión del comunismo tiene que plantearse de nuevo.

CAPÍTULO II

La hipótesis comunista

El nuevo cercamiento de los bienes comunes

Cuando en 1922, después de ganar contra todo pronóstico la guerra civil, los bolcheviques tuvieron que retirarse a la «Nueva Política Económica» (NPE) que ampliaba la esfera de la economía de mercado y de la propiedad privada, Lenin escribió un corto texto titulado «Ascendiendo una montaña elevada». En él utiliza el símil de un escalador que tiene que regresar al valle después de un primer intento fallido por alcanzar una nueva cumbre, como manera de describir lo que significa una retirada dentro del proceso revolucionario. La pregunta es: ¿cómo se asume esa retirada sin traicionar oportunistamente la fidelidad a la Causa? Después de enumerar tanto los logros como los fracasos del Estado soviético, Lenin concluye: «Los comunistas que no se hacen falsas ilusiones, que no dan paso al desaliento y conservan su fuerza y flexibilidad para una y otra vez "empezar desde el principio" al abordar una tarea extremadamente difícil, no están condenados (y con toda probabilidad no perecerán)».[65] Éste es Lenin en su mejor expresión beckettiana, haciéndose eco de un verso de *Worstward Ho:* «Inténtalo otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor». Su conclusión —«empezar desde el principio una y otra vez»— deja claro que no está hablando solamente de hacer más lento el progreso para fortalecer lo que ya se ha alcanzado, sino, más radicalmente, de *regresar al punto de partida*: hay que «empezar desde el principio», no desde la cumbre que hayamos conseguido alcanzar con el esfuerzo anterior.

En términos kierkegaardianos, un proceso revolucionario no supone un progreso gradual, sino un movimiento repentino, un movimiento consistente en *repetir el principio* una y otra vez. Ahora nos encontramos en el punto final de una época que empezó con la Revolución de Octubre y que acabó con el «oscuro desastre» de 1989. Por ello habría que rechazar cualquier sentido de continuidad con lo que significó la izquierda en los dos siglos pasados. Aunque momentos sublimes, como el clímax jacobino de la Revolución francesa y la Revolución de Octubre, permanezcan siempre como una parte clave de nuestra memoria, el marco general tiene que sobrepasarse y todo debe ser repensado empezando desde cero. Este comienzo es, desde luego, lo que Badiou llama «la hipótesis comunista»:

> La hipótesis comunista sigue siendo la hipótesis correcta, ya lo he dicho y no veo ninguna otra opción. Si esta hipótesis debe ser abandonada, no vale la pena hacer nada en el ámbito de la acción colectiva. Sin la perspectiva del comunismo, sin esta Idea, nada en el devenir histórico y político puede interesar al filósofo. Que cada cual se ocupe de sus asuntos y no hablemos más del tema […]. Pero mantenerse en la Idea, en la existencia de la hipótesis, no quiere decir que su primera forma de representación, centrada en la propiedad y el Estado, haya de ser mantenida tal cual. En realidad, lo que nos viene dado como tarea filosófica, podríamos decir incluso como deber, es ayudar a que surja un nuevo modo de existencia de la hipótesis. Nuevo en términos del tipo de experimentación política a que esta hipótesis puede dar lugar.[66]

Hay que tener cuidado para no leer estas líneas de una manera kantiana, concibiendo el comunismo como una «Idea regulativa» y resucitando, así, el espectro

de un socialismo «ético» que toma la igualdad como su axioma-norma *a priori*. Más bien, habría que mantener la referencia precisa a un conjunto de antagonismos sociales reales, que generan la necesidad del comunismo; la noción de Marx del comunismo no como un ideal, sino como un movimiento que reacciona ante tales antagonismos, todavía es completamente relevante. Sin embargo, si concebimos el comunismo como una «Idea eterna», esto implica que la situación que lo genera es igualmente eterna, es decir, que el antagonismo contra el que reacciona el comunismo siempre existirá. A partir de aquí, sólo queda un pequeño paso para una lectura «deconstructiva» del comunismo como un sueño de presencia, de abolición de todas las representaciones alienadas; un sueño que prospera sobre su propia imposibilidad. Entonces, ¿cómo vamos a romper este formalismo para formular los antagonismos que continuarán generando la Idea comunista? ¿Dónde tenemos que buscar el nuevo modelo de esta Idea?

Es fácil reírse de la noción de Fukuyama del «fin de la historia», pero la mayoría de las personas hoy en día *son* fukuyamistas que aceptan el capitalismo democrático-liberal como la fórmula finalmente encontrada de la mejor sociedad posible, de modo que todo lo que uno puede hacer es volverlo más justo, más tolerante, etc. Aquí surge una pregunta simple, pero pertinente: si el capitalismo democrático-liberal funciona obviamente mejor que todas las alternativas conocidas; si el capitalismo democrático-liberal es, si no la mejor, por lo menos la forma de sociedad menos mala, ¿por qué no nos resignamos, sencillamente, a ello de forma madura? Incluso ¿por qué no lo aceptamos de corazón? ¿Por qué *insistir*, contra toda esperanza, en la Idea comunista? ¿No es esa *insistencia* un caso ejemplar del narcisismo de una causa perdida? ¿No subyace en ese narcisismo la actitud predominante entre los izquierdistas convencionales, que esperan que un teórico les diga qué hacer? Desesperadamente quieren comprometerse, pero, sin saber cómo hacerlo con eficacia, esperan que un teórico les dé la respuesta. Semejante actitud es, desde luego, falsa en sí misma, como si una teoría proporcionara la fórmula mágica capaz de resolver el punto muerto de la práctica. La única respuesta correcta es que, si no sabes realmente qué hacer, nadie puede decírtelo, y la causa está irremediablemente perdida.

Este punto muerto no es nada nuevo; el gran problema de definición del marxismo occidental fue la falta de un sujeto o agente revolucionario. ¿Cómo es que la clase obrera no completa el tránsito de la clase en-sí-misma a la clase para-sí-misma y se constituye como agente revolucionario? Este problema fue la principal motivación que llevó al giro hacia el psicoanálisis, provocado precisamente para buscar explicación a los mecanismos libidinales inconscientes que estaban evitando el ascenso de la conciencia de clase; unos mecanismos inscritos en la propia existencia (situación social) de la clase obrera. De esta manera, podía salvarse la verdad del análisis socioeconómico marxista y no había necesidad de dar pie a teorías «revisionistas» sobre el ascenso de las clases medias. Por esta misma razón, el

marxismo occidental también estaba comprometido en una búsqueda constante de otros agentes sociales que pudieran desempeñar el papel de sujeto revolucionario, de suplentes que pudieran sustituir a esta indispuesta clase obrera: campesinos del Tercer Mundo, estudiantes, intelectuales, excluidos…

El fracaso de la clase obrera como sujeto revolucionario se encuentra ya en el mismo centro de la revolución bolchevique: la habilidad de Lenin se cifra en su capacidad para detectar la «furia potencial» de los decepcionados campesinos. La Revolución de Octubre se produjo bajo el estandarte de «tierra y paz», dirigido a la gran mayoría campesina y aprovechando el breve momento de su descontento radical. Lenin ya había reflexionado en este sentido una década antes, lo que explica que le horrorizara tanto la perspectiva de un triunfo de la reforma agraria de Stolypin, dirigida a crear una nueva y sólida clase de agricultores independientes. Lenin estaba seguro de que si Stolypin tenía éxito se perdería durante décadas la oportunidad de la revolución.

Todas las revoluciones socialistas triunfantes, desde Cuba a Yugoslavia, siguieron el mismo modelo, aprovechando una oportunidad interna en una situación extrema y crítica, y apropiándose del deseo de liberación nacional o de otras formas de «capital-furia». Desde luego, un partidario de la lógica de la hegemonía señalaría aquí que ésa es la lógica «normal» de la revolución, que la «masa crítica» se alcanza precisa y únicamente mediante una serie de equivalencias entre múltiples demandas, una serie que siempre es radicalmente contingente y dependiente de un específico e incluso único conjunto de circunstancias. Una revolución nunca se produce cuando todos los antagonismos colapsan en el Gran Antagonismo, sino sólo cuando combinan sinérgicamente su poder. Pero aquí el problema es más complejo: la cuestión no es simplemente que la revolución ya no viaja en el tren de la historia siguiendo sus leyes, ya que, desde que la historia es un proceso abierto y contingente, no hay historia. El problema es un problema diferente. Es como si *hubiera* una ley de la historia, una línea de desarrollo histórico más o menos clara y predominante, pero, no obstante, la revolución sólo pudiera tener lugar en sus intersticios, «en contra de la corriente». Los revolucionarios tienen que esperar pacientemente el momento (normalmente muy breve) en que el sistema funciona abiertamente mal o se colapsa, tienen que explotar la oportunidad de apoderarse del poder cuando ésta se presenta —de apoderarse de un poder que en ese momento se encuentra, por así decirlo, en la calle—, para después fortalecer su control construyendo el aparato represivo, etc.; de manera que, una vez que haya pasado el momento de confusión y la mayoría se despeje, solamente para quedar desilusionada por el nuevo régimen, sea demasiado tarde para invertir las cosas, porque los revolucionarios estén ahora sólidamente afianzados.

El caso de la ex Yugoslavia comunista es típico: durante toda la Segunda Guerra Mundial, los comunistas hegemonizaron implacablemente la resistencia contra las fuerzas ocupantes alemanas, monopolizando el papel de la lucha antifascista y

buscando activamente destruir toda fuerza («burguesa») alternativa, al mismo tiempo que negaban la naturaleza comunista de su lucha (aquellos que levantaron la sospecha de que los comunistas planeaban apoderarse del poder y fomentar una revolución al final de la guerra fueron rápidamente denunciados como difusores de la propaganda enemiga). Después de la guerra, una vez que ya tenían el poder, las cosas cambiaron rápidamente y el régimen desplegó abiertamente su verdadera naturaleza comunista. Los comunistas, aunque en torno a 1946 eran auténticamente populares, no obstante hicieron trampas casi abiertamente en las elecciones generales de aquel año. Cuando se les preguntaba por qué lo habían hecho —ya que, de cualquier forma, hubieran podido ganar en unas elecciones libres—, su respuesta (en privado, por supuesto) era que eso era cierto, pero entonces hubieran perdido las *siguientes* elecciones cuatro años después, así que era mejor dejar claro cuanto antes qué clase de elecciones estaban dispuestos a tolerar. En resumen, eran plenamente conscientes de la oportunidad única que les había llevado al poder. Desde el mismo comienzo, existía una conciencia del fracaso histórico comunista para construir una hegemonía a largo plazo genuinamente basada en el apoyo popular.

De esta manera, de nuevo no es suficiente simplemente permanecer fiel a la Idea comunista; hay que situarla dentro de los antagonismos de la realidad histórica que dan a esta Idea su urgencia práctica. Hoy en día la única cuestión *verdadera* es: ¿refrendamos la predominante naturalización del capitalismo, o el actual capitalismo global contiene antagonismos que son lo suficientemente fuertes como para impedir su reproducción indefinida? Hay cuatro antagonismos destacados: la amenaza que se cierne de una catástrofe *ecológica*; lo inadecuado de la noción de *propiedad privada* en relación con la así llamada «propiedad intelectual»; las implicaciones ético-sociales de *los nuevos desarrollos tecnocientíficos* (especialmente en la biogenética); y por último, pero no menos importante, la creación de *nuevas formas de* apartheid, nuevos Muros y ciudades de miseria. Hay una diferencia cualitativa entre esta última característica —la grieta que separa a los Excluidos de los Incluidos— y las otras tres, que designan diferentes aspectos de lo que Hardt y Negri llamaron lo «común», la sustancia compartida de nuestro ser social, cuya privatización supone actos violentos que, cuando sea necesario, deben resistirse por medios violentos:

—*lo común de la cultura*, las formas inmediatamente socializadas de capital «cognitivo», primordialmente el lenguaje, nuestros medios de comunicación y educación, pero también la compartida infraestructura del transporte público, la electricidad, el sistema postal, etcétera;

—*lo común de la naturaleza externa*, amenazado por la contaminación y la explotación (desde el petróleo a los bosques tropicales y al propio hábitat natural);

—*lo común de la naturaleza interna* (la herencia biogenética de la humanidad); con las nuevas tecnologías biogenéticas la creación del Hombre Nuevo, en el sentido literal de cambiar la naturaleza humana, se convierte ahora en una perspectiva real.

Lo que comparten las luchas en todos estos dominios es una conciencia del

potencial de destrucción, que llega hasta, e incluye la autoliquidación de la propia humanidad, si se da rienda suelta a la lógica capitalista del cercamiento de lo común. Nicholas Stern tenía razón al describir la crisis del clima como «el mayor fracaso del mercado en toda la historia humana».[67] Por eso, cuando Kishan Khoday, director de un equipo de Naciones Unidas, señalaba recientemente que «hay un creciente espíritu de ciudadanía ambiental global, un deseo de afrontar el cambio climático como una cuestión de interés común para toda la humanidad»,[68] habría que dar todo su valor a los términos «ciudadanía global» e «interés común», es decir, a la necesidad de establecer una organización política global que, neutralizando y canalizando los mecanismos del mercado, exprese una perspectiva propiamente comunista.

Lo que justifica la resurrección de la noción de comunismo es la referencia a lo común: nos permite ver el progresivo «cercamiento» de lo común como un proceso de proletarización de aquellos que de ese modo quedan excluidos de su propia sustancia. Ciertamente, no deberíamos abandonar la noción de proletariado o de la posición proletaria; por el contrario, la actual coyuntura nos lleva a radicalizarla hasta un nivel existencial mucho más allá de la imaginación de Marx. Necesitamos una noción más radical del sujeto proletario, un sujeto reducido al punto evanescente del *cogito* cartesiano.

Por esta razón, una nueva política emancipatoria no será producto de un agente social particular, sino de una explosiva combinación de diferentes agentes. Lo que nos une es que, al contrario de la imagen clásica del proletariado, que «no tiene nada que perder, excepto sus cadenas», nosotros estamos en peligro de perderlo todo: la amenaza consiste en que nos veamos reducidos a sujetos abstractos desprovistos de cualquier contenido sustancial, desposeídos de nuestra sustancia simbólica, con nuestra base genética gravemente manipulada y vegetando en un inhabitable medio ambiente. La triple amenaza a toda nuestra existencia nos convierte en proletarios, reducidos a «subjetividad sin sustancia», como señaló Marx en los *Grundrisse*. El desafío ético-político está en reconocernos a nosotros mismos en esta figura; en cierto modo todos somos excluidos, tanto de la naturaleza como de nuestra propia sustancia simbólica. Actualmente, todos somos potencialmente un *Homo sacer*, y la única manera de evitar que eso se convierta en una realidad es actuar preventivamente.

Si esto suena apocalíptico, sólo se puede replicar que vivimos en tiempos apocalípticos. Es fácil ver cómo cada uno de los tres procesos de proletarización se refiere a un punto final apocalíptico: desmoronamiento ecológico, reducción biogenética de los humanos a máquinas manipulables, control digital total sobre nuestras vidas… A todos estos niveles, las cosas están aproximándose a un punto límite; «el fin de los tiempos está cercano». He aquí la descripción de Ed Ayres:

> Nos estamos viendo enfrentados a algo tan completamente fuera de nuestra experiencia colectiva que ni siquiera lo vemos, incluso aunque las evidencias sean tan abrumadoras. Para nosotros, ese «algo» es un bombardeo de enormes alteraciones biológicas y físicas sobre el mundo que ha estado manteniéndonos.[69]

A nivel geológico y biológico, Ayres enumera cuatro «puntas» (desarrollos acelerados) que se aproximan asintóticamente a un punto cero en el que la expansión cuantitativa alcanzará un límite y se producirá un cambio cualitativo. Las «puntas» son el crecimiento de la población, el consumo de recursos finitos, las emisiones de gases de efecto invernadero y la extinción masiva de especies. Para hacer frente a estas amenazas, la ideología dominante está movilizando mecanismos de disimulación y autoengaño que incluyen la voluntad de ignorar: «Un modelo general de comportamiento en las sociedades humanas amenazadas es volverse en el proceso más cerradas de mente, en vez de más centradas en la crisis». Lo mismo sucede con la actual crisis económica: a finales de la primavera de 2009 la situación fue triunfalmente «re-normalizada» —el pánico se olvidó, se proclamó la «mejora» de la situación, o por lo menos que el daño había sido controlado (desde luego, el precio pagado por esta «recuperación» en los países del Tercer Mundo apenas fue mencionado)—, constituyendo así una siniestra advertencia de que el verdadero mensaje de la crisis quedaba ignorado, de que podíamos relajarnos una vez más y continuar nuestra larga marcha hacia el apocalipsis.

El apocalipsis se caracteriza por un modo específico de tiempo, claramente opuesto a los otros dos modos predominantes: el tiempo circular tradicional (el tiempo ordenado y regulado sobre principios cósmicos que refleja el orden de la naturaleza y de los cielos; el tiempo-forma en que el microcosmos y el macrocosmos se identifican en armonía) y el tiempo lineal moderno de desarrollo o progreso gradual. El tiempo apocalíptico es el «tiempo del fin del tiempo», el tiempo de la emergencia, del «estado de excepción» cuando el fin está próximo y sólo nos queda prepararnos para él. Actualmente hay por lo menos cuatro versiones diferentes del apocaliptismo: el fundamentalismo cristiano, la espiritualidad de la Nueva Era, el poshumanismo tecnodigital y el ecologismo secular. Aunque todas comparten la noción básica de que la humanidad se está aproximando a un punto cero de trasmutación radical, sus respectivas ontologías difieren radicalmente: el apocaliptismo tecno-digital (del que Ray Kurzweil es su principal representante) permanece dentro de los confines del naturalismo científico, y percibe en la evolución de la especie humana los contornos de nuestra transformación en «poshumanos». La espiritualidad de la Nueva Era da a esta transmutación una vuelta más, interpretándola como el cambio de un modo de «conciencia cósmica» a otro (normalmente un cambio desde la posición del dualismo mecanicista moderno a otra posición de inmersión holística). Los fundamentalistas cristianos, desde luego, consideran el apocalipsis en términos estrictamente bíblicos, es decir, buscan (y encuentran) en el mundo contemporáneo señales de que la batalla final entre Cristo y el Anti-Cristo es inminente. Por último, el ecologismo secular comparte la posición naturalista del poshumanismo, pero le da un giro negativo: lo que nos espera, el «punto omega» al que nos estamos aproximando, no es una progresión a un nivel «poshumano» superior, sino la catastrófica autodestrucción de la humanidad. Aunque

el apocaliptismo fundamentalista cristiano se considere el más ridículo y peligroso por su contenido, sigue siendo la versión más cercana a una lógica emancipatoria radical «milenaria». Por ello la tarea consiste en llevarlo a un contacto más estrecho con el ecologismo secular, concibiendo así la amenaza de aniquilación como la oportunidad para una renovación emancipatoria radical.

¿Socialismo o comunismo?

Esta apocalíptica proletarización es, sin embargo, inadecuada si queremos merecer el nombre de «comunista». El actual cercamiento de lo común se refiere tanto a la relación de la gente con las condiciones objetivas de los procesos de sus vidas, como a la relación entre la propia gente: lo común se privatiza a expensas de la proletarización de la mayoría. Pero hay una brecha entre estas dos clases de relación: lo común también puede ser restaurado al colectivo humano sin el comunismo, dentro de un régimen autoritario-comunitario; igualmente, el sujeto des-sustancializado, «sin raíces», privado de contexto, asimismo puede ser contrarrestado por maneras que tiendan en la dirección del comunitarismo, donde el sujeto encuentra su sitio adecuado en una nueva comunidad sustancial. En este preciso sentido, el antisocialista título de Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, era correcto: el comunismo debe oponerse al socialismo, que, en vez del colectivo igualitario, ofrece una comunidad orgánica (el nazismo era nacionalsocialismo, no nacionalcomunismo). En otras palabras, aunque puede haber un antisemitismo socialista, no puede haber una forma comunista de antisemitismo. (Si, por el contrario, aparece, como en los últimos días de Stalin, es solamente un indicador de la falta de fidelidad al acontecimiento revolucionario). Eric Hobsbawm publicó hace poco una columna con el título de «El socialismo falló, el capitalismo está en la bancarrota, ¿qué viene a continuación?». La respuesta es: el comunismo. El socialismo quiere resolver los tres primeros antagonismos sin afrontar el cuarto; sin la singular universalidad del proletariado. La única manera que tiene el sistema capitalista global de sobrevivir a su antagonismo a largo plazo y evitar simultáneamente la solución comunista será reinventar alguna clase de socialismo, en forma de comunitarismo, populismo, capitalismo con valores asiáticos, o alguna otra configuración. Por ello, el futuro será comunista… o socialista.

Como ha señalado Michael Hardt, si el capitalismo representa la propiedad privada y el socialismo la propiedad del Estado, el comunismo representa la superación de la propiedad como tal en lo común.[70] El socialismo es lo que Marx llamó el «comunismo vulgar», en el que sólo obtenemos lo que Hegel hubiera llamado la negación abstracta de la propiedad, es decir, la negación de la propiedad dentro del campo de la propiedad; se trata de una «propiedad privada universalizada». De ahí que el titular de la portada del *Newsweek* del 16 de febrero de 2009, «Ahora todos somos socialistas», y el subtítulo, «En muchos aspectos nuestra economía se parece a una economía europea», estén totalmente justificados si se entienden adecuadamente: incluso en Estados Unidos, el bastión del liberalismo económico, el capitalismo está teniendo que reinventar el socialismo para salvarse a sí mismo.[71] La ironía del hecho de que este proceso de «parecerse a Europa» esté, además, caracterizado por la predicción de que «nosotros [en Estados Unidos] nos volveremos

cada vez más franceses» no puede hacer otra cosa que sorprender al lector. A fin de cuentas, Sarkozy fue elegido presidente de Francia sobre una plataforma que proponía acabar finalmente con la tradición socialista del Estado del bienestar europeo y reincorporarse al modelo liberal anglosajón. Sin embargo, el mismo modelo que se propone imitar está regresando al lugar de donde él quería alejarse: el supuestamente desacreditado sendero de la intervención a gran escala del Estado en la economía. El vilipendiado «modelo social» europeo, censurado como ineficiente y caducado para las condiciones del capitalismo posmoderno, ha saboreado su venganza. Pero no hay motivos para alegrarse: el socialismo ya no se concibe como la infame «fase inferior» del comunismo, es su verdadero competidor, su mayor amenaza. (Quizá ha llegado el momento de recordar que durante todo el siglo XX la socialdemocracia fue un instrumento que se movilizó para contrarrestar la amenaza comunista al capitalismo). Así, el título completo de Negri debería ser: *Goodbye Mr. Socialism… y welcome, Comrade Communism!*

Por ello, lo que supone la fidelidad comunista a la posición proletaria es un rechazo sin ambigüedades de cualquier ideología que implique un regreso a cualquier clase de unidad sustancial anterior a la caída. El 28 de noviembre de 2008, Evo Morales, presidente de Bolivia, publicó una carta abierta con el tema «Cambio climático: salvar al planeta del capitalismo». Éstas son sus declaraciones iniciales:

> Hermanos y hermanas: actualmente nuestra Madre Tierra está enferma […]. Todo empezó con la Revolución industrial de 1750, que alumbró el sistema capitalista. En dos siglos y medio, los así llamados países «desarrollados» han consumido una gran parte de los combustibles fósiles creados durante cinco millones de siglos […]. La competición y la sed de beneficios sin límites del sistema capitalista están destrozando el planeta. Con el capitalismo no somos seres humanos, sino consumidores. Bajo el capitalismo la Madre Tierra no existe, en su lugar están las materias primas. El capitalismo es la fuente de asimetrías y desequilibrios del mundo.[72]

Las políticas seguidas por el gobierno de Evo Morales en Bolivia están en la vanguardia de la lucha progresista contemporánea. No obstante, las líneas citadas demuestran con dolorosa claridad sus limitaciones ideológicas (que siempre tienen un precio práctico). Morales se apoya de manera simplista sobre la narrativa de la caída que tuvo lugar en un momento histórico concreto: «Todo empezó con la Revolución industrial de 1750…», y predeciblemente esta caída consiste en perder nuestras raíces en la Madre Tierra: «Bajo el capitalismo la Madre Tierra no existe» (ante lo cual surge la tentación de añadir que si hay algo bueno en el capitalismo es precisamente que la Madre Tierra ya no exista). «El capitalismo es la fuente de asimetrías y desequilibrios del mundo», queriendo decir que nuestro objetivo debería ser restaurar un equilibrio y simetría «natural». Lo que se ataca y rechaza de este modo es el mismo proceso que hizo surgir la subjetividad moderna y que oblitera la tradicional cosmología sexualizada de la Madre Tierra (y el Padre Cielo), junto a la idea de que nuestras raíces se encuentran en el sustancial orden «maternal» de la naturaleza.

La fidelidad a la Idea comunista significa que, parafraseando a Arthur Rimbaud,

il faut être absolument moderne; debemos permanecer resueltamente modernos y rechazar la demasiado fácil generalización por la cual la crítica del capitalismo se transforma en la crítica de la «razón instrumental» o de la «civilización tecnológica moderna». Por esto hay que insistir en la diferencia cualitativa entre el cuarto antagonismo —la grieta que separa a los Excluidos de los Incluidos— y los otros tres: solamente esta referencia a los Excluidos es lo que justifica el término de comunismo. No hay nada más «privado» que una comunidad Estado que percibe a los Excluidos como una amenaza y se preocupa por mantenerlos a una distancia adecuada.

En el conjunto de los cuatro antagonismos, el decisivo es el que se produce entre Incluidos y Excluidos. Sin él, los demás pierden su filo subversivo; la ecología se convierte en un problema de desarrollo sostenible, la propiedad intelectual en un complejo desafío legal, la biogenética en un tema ético. Se puede luchar sinceramente por conservar el medio ambiente, por defender una noción más amplia de la propiedad intelectual, u oponerse al registro de propiedad de los genes, sin afrontar nunca el antagonismo entre los Incluidos y los Excluidos. Además, incluso se pueden formular ciertos aspectos de estas luchas en términos de los Incluidos amenazados por los contaminantes Excluidos. De esta manera, no llegamos a una verdadera universalidad, sino solamente a preocupaciones «privadas» en el sentido kantiano del término. Compañías como Whole Foods y Starbucks continúan disfrutando de la consideración de liberales incluso aunque ambas se dediquen a actividades antisindicales; el truco está en que venden sus productos con un toque progresista. Uno se toma un café hecho con grano comprado por encima del verdadero valor de mercado, uno conduce un vehículo híbrido, uno compra a compañías que aseguran buenos beneficios para su personal y para sus clientes (de acuerdo con los propios criterios de la empresa), y así sucesivamente. En resumen, sin el antagonismo entre los Incluidos y los Excluidos, nos podemos encontrar en un mundo en el que Bill Gates es el más grande de los humanitarios, batallando contra la pobreza y la enfermedad, y Rupert Murdoch, el más grande de los ecologistas, movilizando a cientos de millones de personas a través de su imperio de comunicaciones.

Hay otra diferencia clave entre los tres primeros antagonismos y el cuarto: los tres primeros afectan efectivamente a cuestiones de *supervivencia* (económica, antropológica, incluso física) de la humanidad, pero el cuarto es, en última instancia, una cuestión de *justicia*. Si la humanidad no resuelve sus apuros ecológicos, puede que todos nos desvanezcamos; pero uno bien puede imaginarse una sociedad que de alguna manera resuelve los tres primeros antagonismos por medio de medidas autoritarias, que no sólo mantienen, sino que de hecho fortalecen las existentes jerarquías, divisiones y exclusiones sociales. En *lacanés*, estamos ocupándonos aquí de la brecha que separa el conjunto de significantes ordinarios (S2) del Significante-Maestro (S1), es decir, de una lucha por la hegemonía: ¿qué polo del antagonismo entre Incluidos y Excluidos «hegemonizará» a los otros tres antagonismos? Ya no

puede seguir apoyándose la vieja lógica marxista de la «necesidad histórica» en la afirmación de que los tres primeros problemas solamente se resolverán si se triunfa en la lucha de «clases» clave entre Excluidos e Incluidos, en la lógica de que «sólo superando las distinciones de clase se pueden resolver realmente nuestros problemas ecológicos». Los cuatro antagonismos comparten una característica común: el proceso de proletarización, de reducción de los agentes humanos a sujetos puros privados de su sustancia; sin embargo, esta proletarización funciona de diferentes formas. En los tres primeros casos, priva a los agentes de su contenido sustancial; en el cuarto, es el hecho formal de excluir a ciertas figuras del espacio sociopolítico. Debemos subrayar esta estructura de 3 + 1, concretamente el reflejo de la tensión externa entre sujeto y sustancia («hombre» privado de su sustancia) dentro del colectivo humano. Hay sujetos que, dentro del colectivo humano, personifican directamente la posición proletaria de subjetividad sin sustancia. Por ello la apuesta comunista es que la única manera de resolver el problema «externo» (la reapropiación de la sustancia alienada) es transformar radicalmente las relaciones (sociales) subjetivas internas.

Por ello es decisivo insistir en la Idea emancipatoria igualitaria-comunista, e insistir sobre ella en un preciso sentido marxiano: hay grupos sociales que, a cuenta de su falta de un lugar determinado en el orden «privado» de la jerarquía social, representan directamente la universalidad; son lo que Rancière llama la «parte de ninguna-parte» del cuerpo social. Toda política verdaderamente emancipatoria está generada por el cortocircuito entre la universalidad de la «utilización pública de la razón» y la universalidad de la «parte de ninguna-parte»; éste ya era el sueño comunista del joven Marx: reunir la universalidad de la filosofía con la universalidad del proletariado. Desde la Grecia antigua tenemos un nombre para la intrusión de los Excluidos en el espacio sociopolítico: democracia. Nuestra pregunta actual es si la democracia todavía es un nombre apropiado para esta explosión igualitaria. Sobre esta cuestión hay dos posiciones extremas: por una parte, el rápido rechazo de la democracia como la mera forma ilusoria con que aparece su contrario (la dominación de clase); por la otra, la afirmación de que la democracia que tenemos, la democracia realmente existente, es una distorsión de la verdadera democracia, en línea con la famosa respuesta de Gandhi a un periodista británico que le preguntó sobre la civilización occidental: «Una buena idea. ¡Quizá deberíamos ponerla en práctica!». Obviamente, el debate que se encuentra detrás de estos dos extremos es demasiado abstracto: lo que necesitamos encarar es la pregunta de cómo se relaciona la democracia con la dimensión de universalidad personificada en los Excluidos.

Esta atención sobre los muros que separan a los Excluidos de los Incluidos puede malinterpretarse fácilmente como un regreso clandestino al tópico liberal-tolerante-multicultural de la «apertura» («nadie debería quedar fuera, todos los grupos minoritarios, estilos de vida, etc., deben tener cabida»), a expensas de una noción propiamente marxista del antagonismo social. También puede ser criticada desde la

opuesta perspectiva «posmoderna» por marcar una regresión teórica a una ingenua oposición Excluidos/Incluidos, que ignora el complejo aparato «micropolítico» de control y regulación social analizado por Foucault. Peter Hallward hace un planteamiento crítico similar respondiendo a la noción de Badiou de invisibilidad, de «contar-para-nada», del elemento sintomático del edificio social (la «parte de ninguna-parte» de Rancière):

> El trabajo político práctico se ocupa más a menudo de personas o de situaciones que no son tanto invisibles o no vistas como infravistas o erróneamente vistas: oprimidas y explotadas, y no simplemente excluidas; no es que no cuenten para nada, sino que cuentan para muy poco. Esta diferencia no es un mero matiz. Como varias generaciones de pensadores emancipadores han sostenido, las formas de poder modernas no excluyen o prohíben meramente, sino que, por el contrario, modulan, guían o intensifican el comportamiento y las normas conducentes a la situación dada; el modelo de poder que parece informar tácitamente la obra reciente de Badiou, por contraste, da la sensación todavía de preceder a Foucault, si no a Gramsci.[73]

No obstante, en esta elección «Badiou *versus* Foucault» habría que insistir en una dimensión ignorada por el enfoque foucaultiano, una dimensión en la que se centra la noción de invisibilidad de Badiou. En la noción foucaultiana de poder productivo, un poder que funciona no de manera excluyente, sino de manera habilitante/reguladora, no queda espacio para la noción de Badiou del punto de inconsistencia de una situación (o de torsión sintomática); ese elemento de una situación para el que no hay un lugar adecuado en la situación (dentro de ella) no por razones accidentales, sino porque su dislocación/exclusión es constitutiva de la propia situación. Tomando el caso del proletariado: desde luego, la clase obrera es «visible» de múltiples maneras dentro del mundo capitalista (como aquellos que libremente venden su fuerza de trabajo en el mercado, como una potencial muchedumbre, como los fieles y disciplinados servidores de los directivos capitalistas, etc.). Sin embargo, ninguno de estos modos de visibilidad oculta el papel sintomático del proletariado como «parte de ninguna-parte» del universo capitalista. La «invisibilidad» de Badiou es, así, el anverso de la visibilidad dentro del espacio ideológico hegemónico, es lo que tiene que permanecer invisible para que lo visible pueda ser visible. O, por expresarlo de otra forma más tradicional: lo que el enfoque foucaultiano no puede captar es la noción de un elemento sintomático de dos caras, cuya primera cara es un accidente marginal de la situación y cuya otra cara es (representa) la verdad de esa misma situación. De la misma manera, los «excluidos» son, desde luego, visibles en el preciso sentido de que, paradójicamente, *su propia exclusión es el modo de su inclusión*: su «lugar adecuado» es el de la exclusión (de la esfera pública).

Por esto, Lacan afirmó que Marx ya había inventado la noción (freudiana) de síntoma; tanto para Marx como para Freud, el camino hacia la verdad de un sistema (de una sociedad, de la psique) conduce a través de lo que necesariamente aparece como una distorsión «patológica» marginal y accidental de ese sistema: lapsus mentales, sueños, síntomas, crisis económicas. De forma totalmente homóloga, el

Inconsciente freudiano es «invisible», por lo que no hay lugar para él dentro del edificio de Foucault. Por eso, el rechazo de Foucault de lo que llama la «hipótesis de la represión» freudiana —su noción de los discursos reguladores del poder que generan sexualidad en el mismo acto de describirlo y regularlo— no comprende la idea (freudiana). Freud y Lacan eran totalmente conscientes de que no hay represión sin el regreso de lo reprimido: eran totalmente conscientes de que el discurso represivo genera lo que reprime. Sin embargo, lo que este discurso reprime no es lo que parece reprimir, no lo que él mismo toma por el amenazador X que busca controlar. Las figuras de la «sexualidad» que retrata como la amenaza que hay que controlar —como la figura de la Mujer, cuya incontrolada sexualidad es una amenaza al orden masculino— son ellas mismas mistificaciones fantasmáticas. Más bien, lo que este discurso «reprime» es (entre otras cosas) su propia contaminación por lo que trata de controlar; es decir, la manera en que el sacrificio de la sexualidad sexualiza el propio sacrificio, o la manera en que el esfuerzo por controlar la sexualidad sexualiza esta propia actividad controladora. La sexualidad es por ello, desde luego, no «invisible»; está controlada y regulada. Lo que es «invisible» es la sexualización del propio trabajo de control: no el objeto esquivo que tratamos de controlar, sino el modo de nuestra propia participación dentro de él.

Los liberales que reconocen los problemas de aquellos que quedan excluidos del proceso sociopolítico formulan su objetivo como la inclusión de aquellos cuyas voces no se escuchan: se deben escuchar todas las posiciones, tomar en cuenta todos los intereses, garantizar y respetar los derechos humanos, las maneras de vivir, las culturas y prácticas de todos, etc. La obsesión de este discurso democrático es la protección de toda clase de minorías: culturales, religiosas, sexuales *e tutti quanti*. La fórmula que ofrece la democracia es la negociación paciente y el compromiso. Aquí lo que se pierde es la posición proletaria, la posición de universalidad personificada en los Excluidos. Por eso, con una mirada más detenida, queda claro que lo que Hugo Chávez ha empezado a hacer en Venezuela no es incluir a los excluidos en el marco liberal-democrático preexistente; por el contrario, está tomando a los «excluidos» habitantes de las favelas como su *base* y después reorganizando el espacio político y las formas políticas de organización de manera que estas últimas se «adecuen» a los excluidos. Pedante y abstracta como puede parecer, esta diferencia —entre «democracia burguesa» y «dictadura del proletariado»— es decisiva.

Hace un siglo, Vilfredo Pareto fue el primero en describir la así llamada regla 80/20 de la vida social (y no sólo social): el 80 por ciento de la tierra es propiedad del 20 por ciento de la gente, el 80 por ciento de los beneficios los producen el 20 por ciento de los empleados; el 80 por ciento de las decisiones se toman durante el 20 por ciento del tiempo de la reunión; el 80 por ciento de los vínculos en la web apuntan a menos del 20 por ciento de las páginas web; el 80 por ciento de los guisantes vienen del 20 por ciento de las vainas. Como han sugerido algunos analistas y economistas, la explosión contemporánea de la productividad económica nos enfrenta al caso

extremo de esta regla: la economía global venidera tenderá hacia un estado en el que sólo el 20 por ciento de la mano de obra es capaz de hacer todo el trabajo necesario, de manera que el 80 por ciento de la gente será básicamente irrelevante, de ninguna utilidad, y por ello potencialmente desempleada. Cuando esta lógica alcanza su extremo, ¿no sería razonable llevarla a su propia negación? ¿No es un sistema que convierte al 80 por ciento de la gente en irrelevante e inútil, *en sí mismo, irrelevante y de ninguna utilidad*?

Toni Negri una vez concedió una entrevista a *Le Monde* durante la cual, paseando con el periodista por una calle de Venecia-Mestre, convergieron con un grupo de trabajadores que formaban un piquete frente a una fábrica textil. Señalando a los obreros, desdeñosamente comentó: «Es de locos, ¡parece una película de Fellini!».[74] Para Negri, los obreros representaban todo lo que está equivocado en el socialismo sindicalista tradicional, centrado en la seguridad corporativa del empleo, un socialismo despiadadamente convertido en obsoleto por las dinámicas del capitalismo «posmoderno» y la posición hegemónica del trabajo cognitivo. De acuerdo con Negri, en vez de reaccionar frente a este «nuevo espíritu del capitalismo» de la manera socialdemócrata tradicional, considerándolo como una amenaza, habría que abrazarlo por completo, para percibir dentro de él —en las dinámicas del trabajo cognitivo, con sus formas de interacción social no jerárquicas y no centralizadas— las semillas del comunismo. Pero si seguimos esta lógica hasta el final, resulta difícil no mostrarse de acuerdo con el cínico argumento neoliberal de que, actualmente, la tarea principal de los sindicatos debería ser la de reciclar a los trabajadores para su absorción dentro de la nueva economía digitalizada.

¿Qué sucede con la visión opuesta? En la medida en que la dinámica del nuevo capitalismo está produciendo un porcentaje cada vez mayor de trabajadores superfluos, ¿qué sucede con el proyecto de reunir a los «muertos vivientes» del capitalismo global, a los que se han quedado abandonados por el «progreso» neocapitalista, a todos aquellos convertidos en inútiles y obsoletos, a todos aquellos incapaces de adaptarse a las nuevas condiciones? La apuesta es, desde luego, que se podría provocar un cortocircuito que pusiera en contacto directo a estos abandonados de la historia con el aspecto más progresista de la historia.

El «uso público de la razón»…

Esto nos lleva a la siguiente delimitación elemental del comunismo: a diferencia del socialismo, el comunismo se refiere a la universalidad singular, al vínculo directo entre lo singular y lo universal, eludiendo las determinaciones particulares. Cuando, desde un punto de vista cristiano, Pablo dice: «No hay ni hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos», está afirmando que las raíces étnicas, las identidades nacionales, etc., *no son una categoría de la verdad*. Traduciéndolo a términos específicamente kantianos: cuando nos reflejamos en nuestras raíces étnicas, nos involucramos en *un uso privado de la razón* limitado por suposiciones dogmáticas contingentes; es decir, actuamos como individuos «inmaduros», no como humanos libres, que habitan en la dimensión de la universalidad de la razón. Pocas veces se señala la oposición entre Kant y Rorty respecto a esta distinción entre lo público y lo privado, pero no obstante es decisiva. Ambos distinguen nítidamente entre los dos dominios, pero de maneras opuestas. Para Rorty, el gran liberal contemporáneo *par excellence*, lo privado es el espacio de nuestras idiosincrasias, donde gobierna la creatividad y la imaginación salvaje, y donde las consideraciones morales están (casi) suspendidas; por el contrario, lo público es el espacio de interacción social, donde estamos obligados a obedecer las reglas para no dañar a otros. En los propios términos de Rorty, lo privado es el espacio de la ironía, mientras que lo público es el espacio de la solidaridad. Sin embargo, para Kant el espacio público de la «sociedad-civil-mundial» ejemplifica la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, por una cierta clase de cortocircuito, eludiendo la mediación de lo particular, participa directamente en lo Universal. Esto es, entonces, lo que Kant, en un célebre pasaje de su ensayo «¿Qué es la Ilustración?», quiere decir con «público» como opuesto a lo «privado»: «privado» designa no lo individual de uno como opuesto a los vínculos comunitarios, sino el propio orden institucional-comunal de la identificación particular de cada cual; mientras lo «público» se refiere a la universalidad transnacional del ejercicio de la Razón de cada uno.

> El uso público de la razón siempre debe ser libre, y es el único que puede producir la ilustración de los hombres. El uso privado de la razón, por otra parte, a menudo puede verse rigurosamente limitado, sin dificultar especialmente el progreso de la ilustración. Por uso público de la razón entiendo el uso que hace una persona de ella como un estudioso delante del público lector. Llamo uso privado al que uno puede hacer de ella en un puesto civil particular o en un cargo que le ha sido confiado.[75]

Por ello, la paradoja de la fórmula de Kant, «piensa libremente, pero ¡obedece!» (que, desde luego, plantea una serie de problemas propios, ya que también descansa en la distinción entre el nivel «performativo» de la autoridad social y el nivel del libre pensamiento, donde la performatividad está suspendida), es que uno participa en la dimensión universal de la esfera «pública» precisamente como un individuo singular extraído de la identificación comunitaria sustancial de cada cual (o incluso opuesto a

ella); uno es verdaderamente universal solamente cuando es radicalmente singular, en los intersticios de las identidades comunales. Es Kant quien debe considerarse aquí el crítico de Rorty. En su visión del espacio público caracterizado por el ejercicio no restringido de la Razón, invoca una dimensión de la universalidad emancipatoria *fuera* de los confines de la identidad social de cada uno, de la posición de cada cual dentro del orden del ser (social); precisamente la dimensión tan decisivamente perdida en Rorty.

Este espacio de universalidad singular es lo que dentro de la cristiandad aparece como el «Espíritu Santo»; el espacio de un colectivo de creyentes *sustraído* del campo de las comunidades orgánicas o de mundos-vida particulares («ni griegos ni judíos»). Por consiguiente, el «piensa libremente, pero ¡obedece!» de Kant ¿no es una nueva versión de «dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» de Jesucristo? «Dar al César lo que es del César»: es decir, respetar y obedecer el particular mundo-vida de tu comunidad, «y a Dios lo que es de Dios»: es decir, participar en el espacio universal de la comunidad de creyentes. El colectivo pauliniano de creyentes es un protomodelo de la «sociedad-civil-mundo» kantiana, y así el ámbito del propio Estado es, a su manera, «privado»: privado en el preciso sentido kantiano de la «utilización privada de la Razón» en los aparatos administrativos e ideológicos del Estado.

En su posterior *Conflicto de las facultades*, Kant prolonga estas reflexiones al abordar una pregunta simple pero difícil de responder: ¿hay verdadero progreso en la historia? (refiriéndose a progreso ético, no sólo a desarrollo material). Kant admitía que la historia real es confusa y no permite una prueba clara sobre la materia (por ejemplo, el siglo XX trajo una expansión sin precedentes de la democracia y de las previsiones sociales, pero también el Holocausto y el gulag…), pero no obstante concluyó que, aunque el progreso no puede quedar demostrado, podemos percibir señales que indican que es posible. Kant interpretó la Revolución francesa como una de esas señales que apuntaban hacia la posibilidad de la libertad: lo que hasta entonces era impensable sucedió, todo un pueblo había afirmado, sin miedo, su libertad e igualdad. Para Kant, incluso más importante que la a menudo sangrienta realidad de los acontecimientos en las calles de París era el entusiasmo que provocaron esos acontecimientos a los ojos de observadores receptivos por toda Europa:

> La reciente Revolución de un pueblo rico en espíritu puede triunfar o fracasar, acumular miserias y atrocidades, si bien hace surgir en el ánimo de todos los espectadores (que no estén ellos mismos atrapados en ella) una toma de posición conforme a deseos que raya con el entusiasmo, y ya que su propia expresión lleva aparejado un riesgo, no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.[76]

Habría que señalar aquí que la Revolución francesa generó entusiasmo no sólo en Europa, sino también en lugares muy alejados, como Haití. El entusiasmo que se sintió en ellos no era sólo el del espectador kantiano, sino que adoptó una forma

comprometida, práctica, en un momento clave de otro acontecimiento mundo-histórico: la primera sublevación de esclavos negros en lucha por la participación plena en el proyecto emancipatorio de la Revolución francesa.

En Estados Unidos, la victoria electoral de Obama pertenece, a cierto nivel, a la misma categoría. Se pueden y se deben albergar cínicas dudas sobre las consecuencias reales de la victoria de Obama: desde una perspectiva pragmático-realista, es perfectamente posible que Obama se convierta en un «Bush de rostro humano», haciendo nada más que unas pocas mejoras de maquillaje. Seguirá la misma política básica de un modo más atractivo y de este modo incluso fortalecerá la hegemonía de Estados Unidos, dañada como ha quedado tras la catástrofe de los años de Bush. No obstante, hay algo profundamente equivocado en semejante reacción; se pierde una dimensión clave. A la luz de la concepción kantiana del entusiasmo, la victoria de Obama no debería contemplarse simplemente como otro cambio en la eterna lucha parlamentaria por una mayoría, con todos sus cálculos y manipulaciones; es una señal de algo más. Por eso, un buen amigo mío estadounidense, un curtido izquierdista sin ilusiones, lloró durante horas cuando llegaron las noticias de la victoria de Obama. Cualesquiera que sean nuestras dudas, miedos y compromisos, en ese instante de entusiasmo cada uno de nosotros era libre y participaba de la libertad universal de la humanidad.

La razón por la que la victoria de Obama generó tanto entusiasmo no fue sólo el hecho de que, en contra de todas las probabilidades, sucediera realmente, sino que quedó demostrada la *posibilidad* de que sucediera una cosa semejante. Lo mismo sucede con todas las grandes rupturas históricas, la caída del Muro de Berlín, por ejemplo. Aunque todos conocíamos la podrida ineficacia de los regímenes comunistas, de alguna manera «no creíamos realmente» que se desintegrarían; como Henry Kissinger, todos éramos víctimas de un cínico pragmatismo. Esta actitud donde mejor queda condensada es en la expresión francesa *je sais bien, mais quand même*; sé muy bien que puede suceder, pero da igual (realmente, no puedo aceptar que sucederá). Por esto, aunque la victoria de Obama fue claramente predecible, por lo menos desde las dos semanas anteriores a las elecciones, su victoria real se experimentó como una sorpresa; en cierto sentido, lo impensable había sucedido, algo que realmente no creíamos que *podía* suceder. (Nótese que también hay una versión trágica de lo impensable produciéndose: el Holocausto, el gulag… ¿Cómo se puede aceptar que algo como eso podía suceder?).

Así es como se debe responder también a los que señalan todos los compromisos que Obama tuvo que cumplir para convertirse en elegible. El peligro que corría Obama durante su campaña es que ya se estaba aplicando a sí mismo lo que la posterior censura histórica aplicó a Martin Luther King, concretamente, limpiar su programa de temas polémicos para asegurar su elegibilidad. Hay un conocido diálogo en la parodia religiosa de Monty Python, *La vida de Brian*, ambientada en Palestina en tiempos de Cristo: el líder de una organización revolucionaria de resistencia judía

sostiene apasionadamente que los romanos sólo han traído miseria para los judíos; cuando sus seguidores señalan, no obstante, que han introducido la educación, construido carreteras, regadíos, etc., el líder concluye, triunfalmente: «Bien, pero aparte de la sanidad, la educación, la medicina, el vino, el orden público, los regadíos, las carreteras, las redes de agua potable y salud pública, ¿qué han hecho hasta ahora los romanos por nosotros?». ¿No siguen la misma línea de razonamiento las últimas proclamaciones de Obama? «¡Yo represento una ruptura radical con la política de Bush! Es cierto que defiendo el apoyo total a Israel, la continuación de la guerra contra el terror en Afganistán y Pakistán, que me niego a perseguir a aquellos que han ordenado torturas, etc., pero, aun así, represento una ruptura radical con la política de Bush». El discurso de toma de posesión de Obama concluyó este proceso de «autolimpieza política» y por ello fue tan decepcionante incluso para muchos liberales de izquierda en Estados Unidos. Fue un discurso bien construido, pero extrañamente anodino, cuyo mensaje para «todos los pueblos y gobiernos que nos están observando hoy» era: «Estamos preparados para dirigir una vez más»; «no nos disculparemos por nuestro modo de vida, ni vacilaremos en su defensa».

Durante la campaña electoral, a menudo se señaló que cuando Obama hablaba de la «audacia de la esperanza», de un cambio en el que podíamos creer, se apoyaba en una retórica que carecía de cualquier contenido específico: esperanza ¿de qué?, cambiar ¿el qué? Ahora las cosas están un poco más claras: Obama propone un cambio táctico, destinado a reafirmar los objetivos fundamentales de la política de Estados Unidos: la defensa del modo de vida estadounidense y un papel internacional dirigente para Estados Unidos. El imperio estadounidense será ahora más humano y respetuoso con los demás; dirigirá mediante el diálogo, en vez de mediante la imposición brutal de su voluntad. Si la administración de Bush era el imperio con un rostro brutal, ahora tendremos un imperio de rostro humano; pero será el mismo imperio. El discurso de Obama de junio de 2009 en El Cairo, con el que trataba de llegar al mundo musulmán, formuló el debate en términos de un despolitizado diálogo de religiones (ni siquiera de civilizaciones); éste era Obama en su peor faceta políticamente correcta.

No obstante, semejante visión pesimista se queda corta. La situación global no sólo es una dura realidad, también viene definida por sus contornos ideológicos, por lo que dentro de ella es visible e invisible, decible e indecible. Recordemos la respuesta de Ehud Barak a Gideon Levy en *Ha'aretz*, hace más de una década cuando se le preguntó qué habría hecho si hubiera nacido palestino: «Me hubiera unido a una organización terrorista». Esta afirmación no tenía nada en absoluto que ver con apoyar al terrorismo, sino que, al contrario, era una manera de abrir un espacio para el diálogo con los palestinos. Recordemos a Gorbachev lanzando las consignas de *glasnost* y *perestroika*; no importa lo que «realmente significaran» para él: desencadenó una avalancha que cambió el mundo. O, por poner un ejemplo negativo, incluso aquellos que se oponen a la tortura la aceptan como tema de debate público,

lo que supone una gran regresión en nuestro discurso común. Las palabras nunca son «sólo palabras»; importan porque definen los contornos de lo que podemos hacer.

En cuanto a esto, Obama ya ha demostrado una extraordinaria habilidad para cambiar los límites de lo que uno puede decir públicamente. Su mayor logro hasta ahora es que, de manera refinada y no provocativa, ha introducido en el discurso público temas que hasta ahora habían sido *de facto* indecibles: la continua importancia de la raza en la política, el papel positivo de los ateos en la vida pública, la necesidad de hablar con «enemigos» como Irán y Hamás, etc. Esto es precisamente lo que la política estadounidense necesita hoy, por encima de cualquier otra cosa, para romper su parálisis: nuevas palabras que cambien la manera en que pensamos y actuamos.

Muchos de los actos de Obama como presidente también ya han señalado en esta dirección (sus planes sobre educación y sanidad, sus aperturas hacia Cuba y otros Estados «delincuentes», por ejemplo). Sin embargo, como ya se ha señalado, la verdadera tragedia de Obama es que tiene todas las posibilidades de convertirse en el salvador final del capitalismo y, como tal, en uno de los grandes presidentes conservadores de Estados Unidos. Hay cosas progresistas que solamente un conservador, con las credenciales de una adecuada línea dura patriótica, puede hacer: solamente De Gaulle fue capaz de conceder la independencia de Argelia; solamente Nixon fue capaz de establecer relaciones con China. En ambos casos, si un presidente progresista hubiera hecho esas cosas, hubiera sido instantáneamente acusado de traicionar los intereses nacionales, de venderse a comunistas o terroristas, etc. La difícil situación de Obama parece ser exactamente la contraria: sus credenciales «progresistas» le permiten reforzar los «reajustes estructurales» necesarios para estabilizar el sistema.

No obstante, las consecuencias, inevitables como pueden demostrarse, de ninguna manera devalúan el auténtico entusiasmo kantiano provocado por la victoria de Obama. Se trató de una señal de la historia en el triple sentido kantiano de *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*: una señal en la que resuena la memoria del largo *pasado* de esclavitud y de lucha por su abolición; un acontecimiento que demuestra un cambio *ya*; y una esperanza de logros *futuros*. No sorprende que la victoria de Obama alumbrara por todo el mundo este mismo entusiasmo universal, con gente bailando en las calles desde Berlín a Río de Janeiro. Todo el escepticismo desplegado detrás de puertas cerradas, incluso por muchos progresistas inquietos (¿qué pasaría si en la privacidad de la cabina de voto resurgiera de nuevo el racismo públicamente desaprobado?), quedó desmentido.

… en Haití

Sin embargo, todo esto es todavía insuficiente si queremos hablar de comunismo. ¿Qué es lo que falta aquí, en semejante entusiasmo kantiano? Para abordar la respuesta hay que volverse hacia Hegel, que compartía totalmente el entusiasmo de Kant en su propia descripción del impacto de la Revolución francesa:

> En consecuencia, esto era un glorioso amanecer mental. Todos los seres pensantes compartieron el júbilo de esta época. Las emociones de elevado carácter estimularon las mentes de los hombres en ese momento; un entusiasmo espiritual provocó un estremecimiento por todo el mundo, como si la reconciliación entre lo divino y lo secular se consiguiera por primera vez.[77]

Pero Hegel, implícitamente por lo menos, añadió algo decisivo. Como ha demostrado Susan Buck-Morss en su ensayo «Hegel y Haití»,[78] la victoriosa sublevación de los esclavos que dio origen a la república libre haitiana fue el silencioso —y por esa razón muy efectivo— punto de referencia (o causa ausente) de la dialéctica de Hegel del Amo y el Esclavo, introducida primero en sus manuscritos de Jena y desarrollada más tarde en su *Fenomenología del Espíritu*. La sencilla frase de Buck-Morss, «no hay duda de que Hegel y Haití se pertenecen», recoge concisamente el explosivo resultado del cortocircuito entre estos dos términos heterogéneos.[79] «Hegel y Haití»; ésta quizá también sea la fórmula más sucinta de comunismo.

Como ha señalado con mordaz brutalidad Louis Sala-Molins, «los filósofos de la Ilustración europea clamaron contra la esclavitud, *excepto donde literalmente existía*.[80] A pesar de que se quejaban de que la gente fuera (metafóricamente hablando) "esclava" de los tiránicos poderes reales, ignoraron la esclavitud *literal* que estaba explotando a gran escala en las colonias, excusándose de ello por razones racistas-culturalistas». Cuando, haciéndose eco de la Revolución francesa, los esclavos negros se rebelaron en Haití en nombre de los mismos principios de libertad, igualdad y fraternidad, fue «el crisol, la prueba de fuego de los ideales de la Ilustración francesa. Y todo europeo que fuera parte del público lector burgués lo sabía. "Los ojos del mundo estaban ahora en Santo Domingo"».[81] En Haití lo impensable (para la Ilustración europea) se produjo: la Revolución haitiana «entró en la historia con las peculiares características de ser impensable incluso mientras se producía».[82] Los exesclavos de Haití se tomaron las consignas revolucionarias francesas incluso más literalmente que los propios franceses: ignoraron todos los implícitos requisitos que abundaban en la ideología de la Ilustración (libertad sí, pero sólo para sujetos racionales «maduros», no para los bárbaros salvajes inmaduros, que primero tenían que atravesar un largo proceso de educación para merecer la libertad y la igualdad…). Esto condujo a sublimes momentos «comunistas», como el que se produjo cuando los soldados franceses (enviados por Napoleón para sofocar la rebelión y restaurar la

esclavitud) se aproximaron al ejército negro de (auto) liberados esclavos. Cuando oyeron un rumor poco claro procedente de la multitud negra, los soldados pensaron al principio que debía ser alguna clase de canto tribal, pero cuando llegaron más cerca se dieron cuenta de que los haitianos estaban cantando la *Marseillaise*, y empezaron a preguntarse a voces si no estaban luchando en el bando equivocado. Acontecimientos como éstos representan la universalidad como categoría política. En ellos, como señala Buck-Morss, «la humanidad universal es visible en los límites».[83]

> Más que dar a las múltiples y distintas culturas el mismo trato, por el que se reconoce a la gente como parte de la humanidad indirectamente a través de la mediación de identidades culturales colectivas, la universalidad humana emerge en el acontecimiento histórico en el punto de ruptura. En las discontinuidades de la historia es donde la gente, cuya cultura ha sido forzada hasta el punto de ruptura, da expresión a una humanidad que va más allá de los límites culturales. Y en nuestra categórica identificación con este estado crudo, libre y vulnerable es donde somos capaces de entender lo que dicen. La humanidad común existe a pesar de la cultura y de sus diferencias. Una no identidad de la persona con lo colectivo permite solidaridades subterráneas que tienen una oportunidad para apelar al sentimiento universal, moral; la fuente actual del entusiasmo y la esperanza.[84]

Buck-Morss proporciona aquí un argumento preciso contra la poesía posmoderna de la diversidad, que enmascara la subyacente *monotonía* de la brutal violencia aprobada por culturas y regímenes culturalmente diversos: «¿Podemos descansar, satisfechos, con el llamamiento a reconocer "múltiples modernidades", con una política de la "diversidad" o "multidiversidad", cuando, de hecho, las inhumanidades de estas multiplicidades son a menudo llamativamente las mismas?».[85] Pero uno puede preguntar: ¿no eran los exesclavos cantando la *Marsellesa* en última instancia un exponente de subordinación colonialista? Incluso en su autoliberación, ¿no tuvieron que seguir los negros el modelo emancipatorio de la metrópolis colonial? ¿No es esto similar a la idea de que los oponentes contemporáneos de la política de Estados Unidos deberían estar cantando *Barras y estrellas*?; sin duda, el verdadero acto revolucionario hubiera sido que los colonizadores cantaran las canciones de los colonizados. La equivocación de esta crítica es doble. En primer lugar, porque, a pesar de las apariencias, para el poder colonial resulta mucho más aceptable ver a su propio pueblo cantando otras canciones (de los colonizados), que canciones que expresen su propia identidad; como señal de tolerancia y condescendiente respeto, a los colonizadores les encanta aprender y cantar las canciones de los colonizados… En segundo lugar, y mucho más importante, el mensaje de la *Marsellesa* de los soldados haitianos no era «¿Veis? Incluso nosotros, los negros primitivos, somos capaces de asimilar vuestra elevada cultura y política, imitarla como modelo!», sino uno mucho más preciso: «En esta batalla, nosotros somos más franceses de lo que vosotros, los franceses, lo sois; representamos las recónditas consecuencias de vuestra ideología revolucionaria, las mismas consecuencias que vosotros no fuisteis capaces de asumir». Este mensaje no puede ser sino profundamente inquietante para los colonizadores; y, ciertamente, no es el mensaje de los que actualmente podrían cantar

Barras y estrellas cuando se enfrentan al ejército de Estados Unidos. (Aunque, como experimento intelectual, si nos imaginamos una situación en la que éste *pudiera* ser el mensaje, no habría *a priori* nada problemático en hacerlo).

Una vez que asimilamos por completo este mensaje, nosotros, los hombres y mujeres blancos de izquierdas, somos libres para dejar atrás el proceso políticamente correcto de inacabable culpa autotorturadora. Aunque la crítica de Pascal Bruckner a la izquierda contemporánea a menudo se aproxima al absurdo,[86] eso no evita que ocasionalmente genere unas perspectivas relevantes; uno no puede menos que estar de acuerdo con él cuando detecta en la autoflagelación de lo políticamente correcto en Europa una forma invertida de aferrarse a la propia superioridad. Siempre que Occidente es atacado, su primera reacción no es una defensa agresiva, sino el autocuestionamiento: ¿qué hicimos para merecer esto? En última instancia somos culpabilizados de los males del mundo; las catástrofes del Tercer Mundo y la violencia terrorista son meras reacciones a nuestros crímenes. La forma positiva de la Carga del Hombre Blanco (su responsabilidad por civilizar a los colonizados bárbaros) es, así, meramente reemplazada por su forma negativa (la carga de la culpa del hombre blanco): si ya no podemos ser los benevolentes maestros del Tercer Mundo, por lo menos podemos ser la privilegiada fuente del mal, privando con indulgencia a otros de responsabilidad por su suerte (cuando un país del Tercer Mundo realiza crímenes terribles, nunca es su total responsabilidad, sino que siempre es un efecto posterior de la colonización: simplemente, están imitando lo que sus amos colonialistas solían hacer, y así sucesivamente):

> Necesitamos nuestros miserabilistas clichés sobre África, Asia y América Latina para confirmar el cliché del Occidente depredador y mortífero. Nuestra sonora estigmatización sólo sirve para enmascarar el herido amor propio: ya no somos los que hacemos la ley. Otras culturas lo saben, y continúan culpabilizándonos para evitar nuestros juicios sobre ellas.[87]

De este modo, Occidente se ve atrapado en el típico apuro del superego, que donde mejor está representado es en la célebre frase de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos y por todos, y yo más que los demás». Así, cuanto más confiesa sus crímenes Occidente, más culpable se siente. Esta comprensión también nos permite detectar una simétrica duplicidad en la manera en que ciertos países del Tercer Mundo critican a Occidente: si la constante autoflagelación actúa como un intento desesperado por reafirmar nuestra superioridad, la verdadera razón por la que algunos en el Tercer Mundo odian y rechazan a Occidente no se encuentra en el pasado colonizador y sus constantes efectos, sino en el espíritu autocrítico que Occidente ha desplegado renunciando a ese pasado, con su implícito llamamiento a otros para que practiquen el mismo enfoque autocrítico: «Occidente no es detestado por sus faltas reales, sino por su intento de enmendarlas, porque fue uno de los primeros en tratar de sacudirse de su propia bestialidad, invitando al resto del mundo a que le siguiera».[88] Realmente, el legado

occidental no es solamente el de la dominación colonialista (pos)colonial, sino también el del examen autocrítico de la violencia y explotación que el propio Occidente desató sobre el Tercer Mundo. Los franceses colonizaron Haití, pero la Revolución francesa también proporcionó los fundamentos ideológicos de la rebelión que liberó a los esclavos y estableció un Haití independiente; el proceso de descolonización se puso en marcha cuando las naciones colonizadas exigieron para sí mismas los mismos derechos que Occidente se reservaba para sí. En resumen, nunca habría que olvidar que Occidente proporcionó los mismos criterios por los que él (y sus críticos) miden su propio pasado criminal. Aquí entramos en la dialéctica de la forma y el contenido: cuando los países colonizados exigen la independencia y representan un «regreso a las raíces», la misma forma de este regreso (el de un Estado-nación independiente) es occidental. En su misma derrota (al perder las colonias), Occidente obtiene la victoria imponiendo sobre el otro su forma social.

La lección de los dos breves artículos de Marx de 1853 sobre India («El mandato británico en India» y «Los resultados futuros del mandato británico en India») —normalmente desechados dentro de los estudios poscoloniales como casos embarazosos del «eurocentrismo» de Marx— son actualmente más relevantes que nunca. Marx admite sin reservas la brutalidad y la explotadora hipocresía de la colonización británica de India, que llega e incluye hasta la utilización sistemática de la tortura, prohibida en Occidente pero «exportada» para los indios (realmente, no hay nada nuevo bajo el sol: en la India británica ya existían Guantánamos a mediados del siglo XIX: «La profunda hipocresía y la inherente barbarie de la civilización burguesa se encuentra desvelada ante nuestros ojos, llegando desde su hogar, donde asume formas respetables, a las colonias, donde se presenta desnuda»).[89] Todo lo que Marx añade es:

> Inglaterra ha hecho pedazos el marco completo de la sociedad india, sin que aparezca ningún síntoma de reconstitución. Esta pérdida de su propio mundo, sin ganar uno nuevo, trasmite una particular clase de melancolía a la actual miseria de los hindúes y separa a Indostán, gobernado por Gran Bretaña, de todas sus ancianas tradiciones y del conjunto de su pasada historia […]. Es cierto que Inglaterra, al ocasionar una revolución social en Indostán, estaba actuando por malvados intereses y que fue estúpida en su manera de imponerlos. Pero ésa no es la cuestión. La cuestión es: ¿puede la humanidad cumplir totalmente su destino sin una revolución en la situación social de Asia? Si no es así, cualesquiera que hayan sido los crímenes de Inglaterra, ella fue el inconsciente instrumento de la historia en provocar esa revolución.[90]

No habría que desechar el hablar sobre el «inconsciente instrumento de la historia» como la expresión de una ingenua teleología, de una confianza en la Llegada de la Razón que hace que incluso los crímenes más malvados sean instrumentos de progreso; la cuestión es, simplemente, que la colonización británica de India creó las condiciones para la doble liberación de India: de las limitaciones de su propia tradición y de las de la propia colonización. En una recepción con Margaret Thatcher en 1985, el presidente chino aplicó a su país la declaración de Marx sobre el papel de la colonización británica de India: «La ocupación británica ha despertado a

China de su sueño centenario».[91] Lejos de señalar la continua humillación frente a los poderes excoloniales, declaraciones como ésta expresan un verdadero «pos-poscolonialismo», una independencia madura: para admitir el efecto positivo de la colonización, uno tiene que ser realmente libre y capaz de dejar atrás su estigma. (Y, simétricamente, un *sine qua non* para la renovación de la izquierda es rechazar la autoinculpación mientras se reclama completa y orgullosamente —¿por qué no?— la propia herencia emancipatoria).

Alguien al que no se puede acusar de blandura hacia los colonizadores es Frantz Fanon: sus reflexiones sobre el poder emancipador de la violencia son embarazosas para muchos teóricos poscoloniales políticamente correctos. Sin embargo, como manifiesto intelectual habituado al psicoanálisis, ya en 1952 también proporcionó la más conmovedora expresión del rechazo a capitalizar la culpa de los colonizadores:

> Yo soy un hombre, y lo que tengo que recobrar es todo el pasado del mundo. No me siento responsable únicamente de la rebelión de los esclavos en Santo Domingo. Cada vez que un hombre ha contribuido a la victoria de la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no a un intento de subyugar a sus compañeros, me he sentido solidario con su acto. De ninguna manera mi vocación fundamental tiene que basarse en el pasado de los pueblos de color. De ninguna manera tengo que dedicarme a revivir la civilización negra, injustamente ignorada. No me convertiré en el hombre de ningún pasado. […] Mi piel negra no es un depósito de valores específicos. […] ¿No tengo cosas mejores que hacer en este mundo que vengar a los negros del siglo XVII? […] Yo, como hombre de color, no tengo derecho a esperar que en el hombre blanco habrá una cristalización de la culpa hacia el pasado de mi raza. Yo, como hombre de color, no tengo el derecho de buscar formas de aplastar el orgullo de mi antiguo amo. Tampoco tengo el derecho ni el deber de exigir reparaciones por mis subyugados ancestros. No hay una misión negra; no hay una carga blanca. […] No quiero ser víctima de la artimaña de un mundo negro. […] ¿Voy a pedir al hombre blanco que responda por los comerciantes de esclavos del siglo XVII? ¿Voy a intentar por todos los medios disponibles que la culpa atormente su alma? […] No soy esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis ancestros. […] Tendría un enorme interés descubrir una literatura o una arquitectura negra del siglo III a. C. Estaríamos encantados de enterarnos de la existencia de un intercambio epistolar entre algún filósofo negro y Platón. Pero no vemos en absoluto cómo este hecho cambiaría la vida de los niños de ocho años que trabajan en los campos de caña de Martinica o Guadalupe. […] Me encuentro a mí mismo en el mundo y reconozco que sólo tengo un derecho: el de exigir del otro respeto humano.[92]

En la misma línea de razonamiento, hay que afrontar críticamente el mordaz rechazo que hace Sadri Khiari de los intentos de los izquierdistas franceses de proporcionar papeles a los *sans-papiers* (emigrantes «ilegales»):

> El hombre blanco de izquierdas también tiene debilidad por los *sans-papiers*. Indudablemente, se debe a que estos últimos no existen en absoluto. También porque, para existir sólo un poco, están obligados a pedir ayuda a la izquierda. Un *sans-papiers* no existe en absoluto, porque, para existir, tiene que amenazar con acabar con su propia existencia. La prueba de que yo existo, dice, es que me estoy muriendo. Y deja de alimentarse. La izquierda encuentra en esto una buena razón para denunciar a la derecha: «¡Dale los papeles para que se alimente y deje de existir!». Puesto que, si obtiene los papeles deja de ser un *sans-papiers*, y si como un *sans-papiers* no existía en absoluto, cuando tiene los papeles simplemente no existe, eso es todo. Ya es un paso.[93]

La lógica subyacente es clara y convincente: el trabajador emigrante «indocumentado» no tiene estatus legal, de manera que si llega a ser noticia, es como una oscura amenaza externa a nuestro modo de vida; pero una vez que obtiene sus

papeles y su estatus queda legalizado, de nuevo deja de existir propiamente, ya que se vuelve invisible en la situación específica. De alguna manera, cuando es legalizado se vuelve incluso más invisible: deja de ser una amenaza oscura, pero queda completamente normalizado, ahogado en la indistinta multitud de ciudadanos. Pero lo que el rechazo de Khiari olvida es que conseguir «papeles» abre el espacio para una nueva autoorganización y actividad política. Una vez que uno tiene «papeles» se abre un amplio campo de movilización y presión política que, ya que ahora implica a ciudadanos legítimos de «nuestro» Estado, no se puede rechazar como una peligrosa amenaza del exterior.

Además, cuando hablamos de medidas contra la emigración, de las diferentes formas de exclusión de los emigrantes y de todo eso, siempre hay que tener presente que la política contra la emigración *no* está directamente unida al capitalismo o a los intereses del capital. Por el contrario, la libre circulación del trabajo es en interés del gran capital, ya que una mano de obra emigrante barata presionará a «nuestros propios» trabajadores para que acepten salarios más bajos. ¿No es actualmente la externalización también una forma invertida de emplear a trabajadores emigrantes? La resistencia contra los emigrantes es principalmente una reacción espontáneo-defensiva de la clase obrera local, que (no del todo injustificadamente) percibe al trabajador emigrante como una nueva clase de rompehuelgas y, como tal, un aliado del capital. En resumen, el que es inherentemente multiculturalista y tolerante es el capital global.

La posición estándar que adoptan los defensores incondicionales de los derechos de los emigrantes ilegales es admitir que, a nivel del Estado, los argumentos en contra puede que sean «ciertos» (es decir, desde luego, un país no puede aceptar un flujo sin fin de emigrantes; desde luego, compiten de manera que amenazan los puestos de trabajo locales, y, desde luego, pueden representar ciertos riesgos de seguridad), pero en general su defensa se traslada a otro nivel diferente, vinculado directamente con las exigencias de la realidad: el nivel de la política basada en principios, donde incondicionalmente podemos insistir en que «qui est ici est d'ici» («los que están aquí, son de aquí»). Pero esta petición de principios ¿no es demasiado simple, permitiendo la cómoda posición de atenerse a la belleza del alma? Yo insisto en mis principios y dejo que el Estado se ocupe de las pragmáticas restricciones de la realidad… De esta manera, ¿no eludimos un aspecto decisivo de la batalla política por los derechos de los emigrantes: cómo convencer a los trabajadores que se oponen a esos emigrantes de que están librando una batalla equivocada; y cómo proponer una forma factible de política alternativa? Lo «imposible» (una apertura hacia los emigrantes) tiene que suceder en la realidad; *esto* sería un auténtico acontecimiento político.

Pero ¿por qué el emigrante no debería estar satisfecho con su normalización? Porque, en vez de afirmar su identidad, tiene que adaptarse a los estándares de su opresor: es aceptado, pero *de facto* en un papel secundario. El discurso de su opresor

define los términos de su identidad. Hay que recordar aquí las programáticas palabras de Stokely Carmichael (el fundador del Poder Negro): «Tenemos que luchar por el derecho a inventar los términos que nos permitirán definirnos a nosotros mismos y definir nuestras relaciones con la sociedad, y tenemos que pelear para que estos términos se acepten. Ésta es la primera necesidad de un pueblo libre y también el primer derecho que niega cualquier opresor». El problema es cómo hacer eso exactamente. Es decir, cómo resistir la tentación de definirse uno mismo en referencia a alguna identidad mítica y totalmente externa («raíces africanas»), que al cortar los vínculos con la cultura «blanca», también priva a los oprimidos tanto de herramientas intelectuales decisivas para su lucha (concretamente, la tradición emancipatoria-igualitaria), como de aliados potenciales. Habría que corregir ligeramente las palabras de Carmichael: lo que temen realmente los opresores no es alguna autodefinición totalmente mítica, sin vínculos con la cultura blanca, sino una autodefinición que, mediante la apropiación de elementos clave de la tradición igualitaria-emancipadora blanca, *redefine esa misma tradición*, transformándola no tanto en términos de lo que dice como de lo que *no dice*; es decir, obliterando las calificaciones implícitas que *de facto* han excluido a los negros del espacio igualitario. Con otras palabras, no es suficiente encontrar nuevos términos con los que definirse fuera de la tradición blanca dominante; habría que dar un paso más y privar a los blancos del monopolio de definir *su propia* tradición.

En este preciso sentido, la Revolución haitiana fue un «momento de definición en la historia del mundo».[94] No se trata de estudiar la Revolución haitiana como una extensión del espíritu revolucionario europeo, es decir, de examinar la importancia de Europa (de la Revolución francesa) para la Revolución haitiana, sino, más bien, de afirmar la *importancia de la Revolución haitiana para Europa*. No se trata solamente de que no se puede entender Haití sin Europa; tampoco se puede entender el alcance ni las limitaciones del proceso emancipatorio europeo sin Haití. Haití fue una excepción desde el mismo comienzo, desde su lucha revolucionaria contra la esclavitud, que acabó en la independencia en enero de 1804: «Solamente en Haití fue consistente la declaración de la libertad universal humana. Sólo en Haití se sostuvo a toda costa esta declaración, en directa oposición al orden social y a la lógica económica de la época». Por esta razón, «no hay un solo acontecimiento en toda la historia moderna cuyas implicaciones fueran más amenazadoras para el dominante orden global de las cosas».[95]

Uno de los organizadores de la rebelión fue un esclavo negro convertido en predicador y conocido como «John Bookman», un nombre que le designaba como culto; sorprendentemente, el «libro» al que su nombre se refiere no era la Biblia, sino el Corán. Esto nos lleva a la milenaria tradición de rebeliones «comunistas» en el islam, especialmente la «República de los Cármatas» y la «Rebelión Zanj».[96] Los cármatas eran un milenario grupo ismailí, asentado en Arabia oriental (el actual Bahréin), donde en el año 899 establecieron una república utópica. A menudo se les

denuncia como instigadores de un «siglo de terrorismo»: durante la peregrinación del Hajj de 930, se apoderaron en La Meca de la Piedra Negra; un acto interpretado como señal de que había llegado la edad del amor, de manera que ya no había que obedecer la Ley. El objetivo de los cármatas era construir una sociedad basada en la razón y la igualdad. El Estado estaba gobernado por un consejo de seis miembros con un jefe que era el primero entre iguales. Toda la propiedad dentro de la comunidad se distribuía uniformemente entre todos los iniciados. Aunque los cármatas estaban organizados como una sociedad esotérica, no eran una sociedad secreta: sus actividades eran públicas y abiertamente propagadas.

Lo que resulta todavía más decisivo es que su ascenso vino instigado por la rebelión de los esclavos en Basora que interrumpía el poder de Bagdad. La Rebelión Zanj, que se extendió a lo largo de un periodo de quince años (869-883), implicó a más de 500 000 esclavos que habían sido importados a la región de todas partes del imperio musulmán. Su líder, Ali ibn Muhammad, quedó impresionado por el sufrimiento de los esclavos que trabajaban en las marismas de Basora y empezó a investigar sobre sus condiciones de trabajo y de alimentación. Afirmaba ser un descendiente del califa Ali ibn Abu Talib, pero cuando se rechazó su reivindicación de este linaje empezó a predicar la doctrina igualitaria de los jariyíes, según la cual el rey debía ser la persona más preparada para ello, incluso aunque esa persona fuera un esclavo abisinio. De nuevo no sorprende que los historiadores oficiales (como Al-Tabari y Al-Masudi) señalaran solamente el carácter «fiero y brutal» del levantamiento…

Pero no hay necesidad de remontarse más de mil años para encontrar esta dimensión del islam; basta una mirada a los acontecimientos que se sucedieron en Irán tras las elecciones presidenciales de 2009. El color verde adoptado por los seguidores de Mousavi, los gritos de «¡Allah akbar!» que resonaron desde los tejados de Teherán en la oscuridad del anochecer indican claramente que consideraban su movilización como una repetición de la revolución de Jomeini de 1979, como el regreso a sus raíces, deshaciendo la corrupción posterior de la revolución. Este regreso a los orígenes no es sólo programático; se refiere sobre todo al modo de actividad de las muchedumbres: a la unidad enfática del pueblo, su solidaridad global, la autoorganización creativa, la improvisación de maneras de articular la protesta, la mezcla única de espontaneidad y disciplina, como sucedió con la amenazadora marcha de miles de personas en completo silencio. Éste fue un auténtico levantamiento popular de los desilusionados partidarios de la revolución de Jomeini. Por eso hay que comparar los acontecimientos en Irán con la intervención de Estados Unidos en Iraq: Irán proporcionó un caso de genuina afirmación de una voluntad popular, en contraste con la imposición extranjera de la democracia en Iraq. Por eso también los acontecimientos en Irán pueden leerse como un comentario sobre los lugares comunes del discurso de Obama en El Cairo, centrado en el diálogo entre religiones: nosotros no necesitamos el diálogo entre religiones (entre civilizaciones),

necesitamos un vínculo de solidaridad entre aquellos que luchan por la justicia en los países musulmanes y aquellos que participan en la misma lucha en otras partes. En otras palabras, necesitamos de un proceso de politización que fortalezca la lucha aquí, allí y en todas partes.

Comprender esto permite sacar un par de conclusiones decisivas. La primera es que Ahmadinejad no es el héroe de los islamistas pobres, sino un genuino y corrupto populista islamo-fascista, una cierta clase de Berlusconi a la iraní cuya mezcla de posturas circenses y despiadada política del poder causa malestar incluso entre la mayoría de los ayatolás. Su demagógica distribución de migas entre los pobres no nos debe engañar; detrás de él están no sólo los órganos de la represión política y de un aparato de relaciones públicas muy occidentalizado, sino también una nueva y sólida clase de ricos, producto de la corrupción del régimen. (Los Guardianes de la Revolución Iraní no son una milicia obrera, sino una megacorporación, el centro de riqueza más poderoso del país). La segunda conclusión es que hay que establecer una clara diferencia entre los dos principales candidatos que se oponían a Ahmadinejad: Mehdi Karroubi y Mousavi. El primero es, efectivamente, un reformista, que básicamente representa una versión iraní del clientelismo, prometiendo favores a cada uno de los grupos. Mousavi es algo completamente diferente: su nombre representa la genuina resurrección de los sueños populares que respaldaron la revolución de Jomeini. Incluso si este sueño fue una utopía, habría que reconocer en él la genuina utopía de la propia revolución, porque la revolución de Jomeini de 1979 no puede reducirse a una toma del poder por islamistas radicales; fue mucho más que eso. Es el momento de recordar la increíble efervescencia del primer año de la revolución, con la impresionante explosión de creatividad social y política, de experimentos organizativos y debates entre estudiantes y gente común. El mismo hecho de que esta explosión tenía que ser sofocada demuestra que la revolución de Jomeini fue un auténtico acontecimiento político, una *apertura* momentánea que desató fuerzas de transformación social previamente inimaginables, un momento en el que «todo parecía posible». Lo que vino después fue un cierre gradual en la toma del poder político por el *establishment* teocrático. En términos freudianos, el reciente movimiento de protesta es el «regreso de los reprimidos» de la revolución de Jomeini. Cualquiera que sea el resultado, es de vital importancia tener presente que en Irán asistimos a un gran acontecimiento emancipatorio que no encaja en el marco de la lucha entre liberales prooccidentales y fundamentalistas antioccidentales. Si nuestro cínico pragmatismo nos hace perder la capacidad de reconocer esta dimensión emancipatoria, entonces en Occidente estamos entrando, de hecho, en una era posdemocrática, preparándonos para nuestros propios Ahmadinejads. Los italianos ya conocen su nombre: Berlusconi. Otros esperan a la cola.

Entonces, ¿qué hubo en la Revolución haitiana que fue más allá del entusiasmo kantiano y que Hegel vio con claridad? Aquí, lo que es necesario añadir, yendo más allá de Kant, es que hay grupos sociales que, debido a su falta de un lugar

determinado en el orden «privado» de la jerarquía social —en otras palabras, como «parte de ninguna-parte» del cuerpo social—, representan directamente la universalidad. El entusiasmo revolucionario adecuadamente comunista está incondicionalmente enraizado en la completa solidaridad con esta «parte de ninguna-parte» y con su posición de universalidad singular. La Revolución haitiana «fracasó» cuando traicionó esta solidaridad y se convirtió en una comunidad jerárquica-nacionalista en la que la nueva elite local continuó el proceso de explotación. La razón de su fracaso no fue el «atraso» de Haití. Fracasó porque estaba *por delante* de su tiempo; sus plantaciones esclavistas (mayoritariamente de caña de azúcar) no eran un remanente de sociedades premodernas, sino modelos de producción capitalista eficiente; la disciplina a la que estaban sometidos los esclavos sirvió de ejemplo para la disciplina a la que los trabajadores asalariados fueron sometidos más tarde en las metrópolis capitalistas. Después de la abolición de la esclavitud, el nuevo gobierno negro de Haití impuso el «militarismo agrario» y, para no perturbar la producción de caña para la exportación, los antiguos esclavos fueron obligados a continuar trabajando en las plantaciones con los mismos propietarios, únicamente, ahora, en calidad de trabajadores-asalariados «libres». La tensión que caracteriza a una sociedad burguesa —entusiasmo democrático y libertades personales coexistiendo con disciplina de trabajo de tipo esclavo—, esta esclavitud *en* igualdad, apareció en Haití en su forma más radical. Lo que constituye una excepción capital es su combinación única de los valores de la libertad e igualdad con los hechos de explotación y dominación: lo esencial del análisis de Marx es que la matriz ideológica-legal de la libertad-igualdad no es una mera «máscara» que oculta la explotación-dominación, sino la misma *forma* en que esta última se ejerce.

La excepción capitalista

Hay un problema recurrente que nos volvemos a encontrar aquí: el destino de la Revolución haitiana, su regresión a una nueva forma de gobierno jerárquico (después de la muerte de Dessalines), es una más de la serie de inversiones que caracterizan las revoluciones modernas: la transición desde los jacobinos a Napoleón, de la Revolución de Octubre a Stalin, de la Revolución Cultural de Mao al capitalismo de Deng Xiaoping. ¿Cómo debemos leer esta transición? ¿Esta segunda fase (el Termidor) es la «verdad» de la primera fase revolucionaria (como Marx parece afirmar algunas veces), o simplemente, en cada caso, la serie de acontecimientos revolucionarios se agota a sí misma?

Yo reivindico aquí que la Idea comunista persiste: sobrevive a los fracasos de su realización como un espectro que regresa una y otra vez, con una inacabable persistencia que queda recogida de la mejor manera posible en las ya citadas palabras de Beckett en *Worstward Ho:* «Inténtalo otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor». Esto nos lleva al quid de la cuestión. Uno de los mantras de la izquierda posmoderna ha sido que deberíamos dejar atrás el paradigma «jacobino-leninista» de un poder dictatorial centralizado. Pero quizá ha llegado el momento de dar la vuelta a ese mantra y admitir que lo que la izquierda necesita ahora es precisamente una buena dosis de semejante paradigma «jacobino-leninista». Hoy, más que nunca, hay que insistir en lo que Badiou llama la Idea «eterna» del comunismo o los «invariantes» comunistas; los «cuatro conceptos fundamentales» que actúan desde Platón, a través de las rebeliones milenarias medievales, del jacobinismo, el leninismo y el maoísmo: la estricta *justicia igualitaria*, el *terror* disciplinario, el *voluntarismo* político y la *confianza en el pueblo*. Esta matriz no ha sido superada por ninguna dinámica posmoderna, postindustrial, o pos lo que uno quiera. Sin embargo, hasta el actual momento histórico esta Idea eterna ha funcionado precisamente como una Idea platónica que persiste, regresando una y otra vez después de cada derrota. Lo que actualmente se pierde es —por expresarlo en términos filosófico-teológicos— un vínculo privilegiado de la Idea con un momento histórico singular (de la misma manera en que en la cristiandad todo el edificio divino eterno se levanta y cae con el acontecimiento contingente del nacimiento y la muerte de Cristo).

Hay algo único en la actual constelación: muchos analistas lúcidos han señalado que el capitalismo contemporáneo plantea un problema para esta lógica de una resistencia que persiste. Brian Massumi, por ejemplo, ha formulado claramente cómo el capitalismo contemporáneo superó la lógica de la normalidad totalizadora y adoptó la lógica del exceso errático.[97] Este análisis se puede complementar en muchas direcciones; el mismo proceso de sustraerse y crear «territorios liberados» fuera del dominio del Estado ha sido reapropiado por el capital. Ejemplos de la lógica del capitalismo global son las así llamadas «Zonas económicas especiales»: regiones

geográficas dentro de un Estado (normalmente del Tercer Mundo) con leyes económicas que son más liberales que las leyes estándar de ese mismo Estado (permitiendo, por ejemplo, aranceles a la exportación o a la importación más bajos, el libre flujo del capital, la limitación o prohibición directa de sindicatos, la máxima precariedad laboral y así sucesivamente), establecidas para aumentar las inversiones extranjeras. El propio nombre encubre todo un abanico de tipos de zonas más específicas: Zona de libre comercio, Zonas de procesamiento de exportaciones, Zonas libres, Propiedades industriales, Puertos libres, Zonas empresariales urbanas, etc. Con su excepcional combinación de «apertura» (como un espacio libre parcialmente exento de la soberanía del Estado) y cierre (imposición de las condiciones de trabajo que no respetan libertades legalmente garantizadas), que hace posible elevados niveles de explotación, estas zonas son las contrapartidas estructurales a nuestras celebradas comunidades de «trabajo intelectual»; constituyen un cuarto término que añadir al trío de «trabajo intelectual» de alta tecnología, comunidades cerradas y ciudades de miseria.

Badiou también reconoce el excepcional estatus ontológico del capitalismo, cuya dinámica socava cualquier marco estable de representación: la tarea habitualmente realizada por la actividad política-crítica (la de socavar el marco representacional del Estado) es actualmente realizada por el propio capitalismo, lo que plantea un problema para la noción de Badiou de política «de acontecimientos». En las formaciones precapitalistas, cada Estado, cada totalización representacional, implicaba una exclusión fundacional, un punto de «torsión sintomática», una «parte de ninguna-parte», un elemento que, aunque surge del sistema, no tenía un lugar adecuado en él; la política emancipatoria, entonces, tenía que intervenir desde la posición de este excesivo («supernumerario») elemento que, aunque parte de la situación, no podía *ser explicado* en sus términos. ¿Pero qué pasa cuando el sistema ya no excluye el exceso, y en vez de ello lo postula directamente como la fuerza conductora, como sucede en el capitalismo, que solamente puede reproducirse por medio de su constante autorrevolucionamiento, por medio de la constante superación de sus límites? Por decirlo de otra manera: si un acontecimiento político, una intervención emancipatoria en un determinado mundo histórico está siempre vinculado al punto excesivo de su «torsión sintomática» —si, por definición, socava los contornos de ese mundo—, ¿cómo vamos a hacer una intervención política en un universo que ya es en sí mismo falto de mundo, que para su reproducción ya no necesita estar contenido por las limitaciones de un «mundo»? Como señala Alberto Toscano en su lúcido análisis, Badiou queda aquí atrapado en una inconsistencia cuando saca la «lógica» conclusión de que, en un universo «falto de mundo» (como es el actual universo del capitalismo global), el propósito de la política emancipatoria debe ser el exactamente el contrario a su «tradicional» *modus operandi*; la tarea actual es formar un nuevo mundo, proponer nuevos Amos-Significantes que proporcionen un «mapa cognitivo».[98]

Los contornos del dilema deben quedar claros. Nuestro punto de partida fue la lógica de la resistencia/sustracción: el comunismo es una Idea eterna que persiste, explotando de tiempo en tiempo… Pero ¿qué pasa si, por ejemplo, la Revolución Cultural china representó no sólo el agotamiento de la época del Estado-partido, sino el fin de ese mismo proceso en que los proyectos igualitarios-emancipatorios hacen explosión y después se invierten en el «normal» desarrollo de las cosas? En este punto se pone fin a la serie simplemente porque el enemigo se ha apoderado de la dinámica revolucionadora: ya no se puede jugar a subvertir el Orden desde la posición de su «parte de ninguna-parte», puesto que el Orden ya trae consigo su propia subversión permanente. Con el despliegue total del capitalismo, la propia vida «normal» en sí misma se ve, en cierta medida, «carnavalizada» por sus constantes reveses, crisis y reinvenciones y la crítica del capitalismo, desde una posición ética «estable», es lo que, hoy más que nunca, aparece como una excepción.

Aquí la verdadera cuestión es: ¿cómo tiene que ser operacionalizada la externalidad respecto al Estado? Ya que la Revolución Cultural señala el fracaso del intento de destruir el Estado desde dentro, de abolir el Estado, ¿entonces la alternativa es aceptar simplemente al Estado como un hecho, como el aparato que se cuida de «proporcionar bienes», y operar a distancia sobre él (bombardeándolo con declaraciones preceptivas y exigencias)? O, de manera más radical, ¿no debemos apuntar hacia una sustracción *del* campo hegemónico que, simultáneamente, interviene violentamente dentro de este campo, reduciéndolo a su ocluida mínima diferencia? Semejante sustracción es extremadamente violenta, incluso más violenta que la destrucción/purificación: es la reducción a la mínima diferencia de parte(s)/no parte, 1 y 0, grupos y el proletariado. No es sólo una sustracción del sujeto *del* campo hegemónico, sino una sustracción que *afecta* violentamente al propio campo, dejando al descubierto sus verdaderas coordenadas. Esta sustracción no añade una tercera posición a las dos posiciones cuya tensión caracteriza al campo hegemónico (de manera que ahora tengamos, junto al liberalismo y al fundamentalismo, una política emancipatoria radical de izquierdas). Más bien, el tercer término «desnaturaliza» todo el campo hegemónico, exponiendo la subyacente complicidad de los polos opuestos que la constituyen. Ahí se encuentra el dilema de la sustracción: ¿es una sustracción/retirada que deja intacto el campo del que se retira (o que incluso funciona como su inherente complemento, como la «sustracción» o retirada de la realidad social hacia el verdadero Yo que propone la meditación de la Nueva Era)?, ¿o perturba violentamente el campo del que se retira? La «sustracción» es, así, lo que Kant llamó un concepto anfibio. Parafraseando a Lenin, se puede decir que todo, incluyendo la suerte de los movimientos emancipatorios radicales, depende de cómo leamos este concepto, de la palabra que será adscrita a él o disociada de él.

La «sustracción» de Badiou, como el *Auflhebung* de Hegel, contiene tres diferentes niveles de significado: (1) Retirar, desconectar; (2) Reducir la complejidad de una situación a su mínima diferencia; (3) Destruir el orden existente. Como en

Hegel, la solución no consiste en diferenciar los tres significados (finalmente proponiendo un término específico para cada uno de ellos), sino en captar la sustracción como la unidad de sus tres dimensiones: hay que evitar verse inmerso en una situación, de tal manera que la retirada haga visible la «mínima diferencia» que sostiene la multiplicidad de la situación, y por ello cause su desintegración, igual que la retirada de una sola carta de un castillo de naipes causa el colapso de todo el edificio.

Desde luego, la «des-territorialización» emancipatoria-igualitaria no es la misma que la forma de «des-territorialización» del capitalismo-posmoderno, pero, no obstante, cambia radicalmente los términos de la lucha emancipatoria. En concreto, el enemigo ya no es el orden jerárquico establecido de un Estado. Entonces, ¿cómo vamos a revolucionar un orden cuyo mismo principio es la constante del autorrevolucionamiento? Más que una solución a los problemas que afrontamos actualmente, el comunismo es en sí mismo el nombre de un problema: un nombre para la difícil tarea de romper los límites del marco mercado-y-Estado, una tarea para la cual no hay a mano una fórmula rápida. «Es la sencilla cosa que es difícil, muy difícil de hacer», como decía Brecht en su «Alabanza del comunismo».

La respuesta hegeliana es que el problema o el punto muerto es su propia solución; pero no en el sentido simple o directo de que el capitalismo ya es en sí mismo el comunismo y que sólo se necesita una inversión puramente formal. Mi sugerencia es, por el contrario, la siguiente: ¿qué pasa si el actual capitalismo global, precisamente en la medida en que es «falto de mundo», en que supone un trastorno constante de todo el orden establecido, abre el espacio para una revolución que rompa el círculo vicioso de rebelión y reinscripción; en otras palabras, que ya no siga el modelo de una eventual explosión seguida por un regreso a la normalidad, sino que, en vez de ello, asuma la tarea de un *nuevo «ordenamiento» contra el desorden capitalista global*? De la rebelión deberemos pasar sin contemplaciones a imponer un nuevo orden. (¿No es ésta una de las lecciones del actual colapso financiero?). Por eso, si queremos reactualizar la Idea comunista, el enfoque sobre el capitalismo es decisivo: el capitalismo «falto de mundo» contemporáneo cambia radicalmente las mismas coordenadas de la lucha comunista; el enemigo ya no es el Estado, que tiene que ser socavado desde su punto de torsión sintomático, sino un flujo de permanente autorrevolucionamiento.

En consecuencia, quiero proponer dos axiomas relativos a la relación entre el Estado y la política: (1) El fracaso de la política comunista del Estado-partido es por encima de todo y principalmente el fracaso de una política antiestatal, del desafío por romper los límites del Estado, por reemplazar las formas estatales de organización con formas «directas», no representativas, de autoorganización («consejos»). (2) Si no tienes una idea clara de con qué quieres reemplazar al Estado, no tienes derecho a sustraerte/retirarte del Estado. En vez de tomar distancia respecto del Estado, la verdadera tarea debe ser hacer que el Estado funcione de modo no estatal. La

alternativa «o bien la lucha por el poder del Estado (que nos convierte en lo mismo que el enemigo al que combatimos), o bien resistir retirándose a una posición de distancia respecto del Estado» es falsa; en sus términos, ambos comparten la misma premisa: la forma-Estado, en la manera que la conocemos actualmente, está aquí para quedarse, de modo que todo lo que podemos hacer es o bien apoderarnos del Estado o tomar una distancia respecto de él. Aquí, hay que repetir descaradamente la lección de Lenin en *El Estado y la Revolución*: el objetivo de la violencia revolucionaria no es apoderarse del Estado, sino transformarlo, cambiando radicalmente su funcionamiento, su relación con su base, etc.[99] Ahí se encuentra el componente clave de la «dictadura del proletariado».

La única conclusión apropiada que se puede extraer de esta perspectiva es que la «dictadura del proletariado» es una clase de (necesario) oxímoron, *no* una forma de Estado en la que el proletariado es la clase dominante. Podemos hablar de «dictadura del proletariado» sólo cuando el propio Estado es transformado radicalmente apoyándose en nuevas formas de participación popular. Por eso, había algo más que simple hipocresía en el hecho de que, en la cima del estalinismo, cuando todo el edificio social había quedado hecho pedazos por las purgas, la nueva Constitución proclamara el fin del carácter de «clase» del poder soviético (se devolvió el derecho de voto a miembros de clases previamente excluidas), y los regímenes socialistas fueran llamados «democracias populares»; realmente, una indicación cierta de que no eran «dictaduras del proletariado». Pero, de nuevo, ¿cómo vamos a alcanzar semejante «dictadura»?

Capitalismo con valores asiáticos… en Europa

Peter Sloterdijk (que, definitivamente, no está en nuestro bando, pero que tampoco es un completo idiota), comentó que si hay alguna persona a la que se levantarán monumentos dentro de cien años, es a Lee Quang Yew, el líder de Singapur que inventó e hizo realidad el así llamado «capitalismo con valores asiáticos». El virus de esta forma autoritaria de capitalismo se está extendiendo lenta pero constantemente por todo el globo. Antes de poner en marcha sus reformas, Deng Xiaoping visitó Singapur y alabó expresamente al país como un gran modelo para toda China. Esta evolución del capitalismo tiene un significado mundo-histórico: hasta ahora, el capitalismo parecía inextricablemente vinculado con la democracia; desde luego, de vez en cuando había recaídas en completas dictaduras, pero, después de una o dos décadas, la democracia, una vez más, se imponía a sí misma (recordemos los casos de Corea del Sur y Chile). Sin embargo, ahora el vínculo entre democracia y capitalismo se ha roto definitivamente.

Enfrentados a la contemporánea explosión del capitalismo en China, los analistas a menudo preguntan cuándo la democracia, el acompañamiento político «natural» del capitalismo, se afirmará a sí misma. Sin embargo, un análisis más detallado disipa rápidamente esta esperanza; ¿qué pasa si nunca llega la prometida segunda etapa democrática, la que sigue al valle de lágrimas autoritario? Quizá esto es lo que resulta tan inquietante sobre la China actual: la sospecha de que su versión del capitalismo autoritario no es meramente un remanente de nuestro pasado —una repetición del proceso de acumulación capitalista que, en Europa, se produjo desde el siglo XVI al XVIII—, sino una muestra del futuro. ¿Qué pasa si la «despiadada combinación del *knout* asiático con el mercado de valores europeo» (la descripción que hacía Trotsky de la Rusia zarista) demuestra ser económicamente más eficiente que el capitalismo liberal? ¿Qué pasa si señala que la democracia, tal como la entendemos, ya no es una condición y una fuerza motivadora del desarrollo económico, sino, por el contrario, un obstáculo?

Algunos izquierdistas ingenuos afirman que el legado de la Revolución Cultural y del maoísmo en general actúa como contrapeso del capitalismo desenfrenado, evitando sus peores excesos, manteniendo un mínimo de solidaridad social. Sin embargo, ¿qué pasa si se trata del caso exactamente opuesto? ¿Qué pasa si en una cierta clase de no deliberada, y por esa razón más cruelmente irónica Astucia de la Razón, la Revolución Cultural, con su brutal liquidación de las tradiciones del pasado, fue un «*shock*» que creó las condiciones para la subsiguiente explosión capitalista? ¿Qué pasa si China tiene que sumarse a la lista de Estados que hace Naomi Klein en los que una catástrofe natural, militar o social despejó el camino para una nueva explosión capitalista?.[100]

Así, la suprema ironía de la historia es que fue el propio Mao el que creó las

condiciones ideológicas para el rápido desarrollo del capitalismo en China, haciendo pedazos el tejido de la sociedad tradicional. ¿Cuál fue su llamamiento a la gente, especialmente a los jóvenes, en la Revolución Cultural? ¡No esperéis que nadie os diga lo que tenéis que hacer, tenéis el derecho a rebelaros! Así que, ¡pensad y actuad por vosotros mismos, destruid las reliquias culturales, denunciad y atacad no sólo a vuestros mayores, sino también a los funcionarios del gobierno y del partido! ¡Barred los mecanismos represivos del Estado y organizaos en comunas! El llamamiento de Mao fue escuchado y lo que vino a continuación fue una explosión de pasión incontrolada por deslegitimar todas las formas de autoridad, de tal manera que, al final, Mao tuvo que llamar al ejército para poner algo de orden. Por ello, la paradoja es que la batalla clave de la Revolución Cultural no se libró entre el aparato del Partido Comunista y sus enemigos tradicionales, sino entre el ejército y el Partido, por un lado, y las fuerzas que Mao había levantado, por el otro.[101]

Desde luego, esto no significa que debamos renunciar a la democracia en favor del progreso capitalista, sino que debemos enfrentarnos a las limitaciones de la democracia parlamentaria, adecuadamente formuladas por Noam Chomsky cuando observaba que las formas democráticas pueden contemplarse sin peligro «solamente cuando queda superada la amenaza de la participación popular».[102] De ese modo identificaba el núcleo «pasivizante» de la democracia parlamentaria, que la hace incompatible con la autoorganización política directa del pueblo.

Walter Lippman, el icono del periodismo estadounidense del siglo XX, desempeñó un papel clave en el autoentendimiento de la democracia estadounidense. Aunque políticamente progresista (defendía una política razonable hacia la Unión Soviética, etc.), Lippman propuso una teoría de los medios de comunicación públicos que tiene consecuencias verdaderamente escalofriantes. Acuñó el término «consentimiento industrial», más tarde hecho famoso por Chomsky, aunque él lo concebía de manera positiva. Al igual que Platón, Lippman considera al público como una enorme bestia o un rebaño desconcertado que lucha por mantenerse en el «caos de las opiniones locales»;[103] en *Public Opinion* (1922) decía que debe surgir «una clase gobernante» que haga frente al desafío que esto supone. Así, el rebaño de ciudadanos debe ser gobernado por una «clase especializada, cuyos intereses vayan más allá de lo local»; esta clase de elite debe actuar como una maquinaria de conocimiento que sortea el principal defecto de la democracia: el ideal imposible del ciudadano «omnicompetente». Así es realmente como funciona nuestra democracia, y lo hace con nuestro consentimiento. No hay ningún misterio en lo que Lippman estaba diciendo, es un hecho evidente; el misterio está en que, sabiéndolo, continuamos haciéndole el juego. Actuamos *como si* fuéramos libres para elegir, mientras en silencio no sólo aceptamos, sino que incluso *exigimos* que un mandamiento invisible (inscrito en la misma forma de nuestro compromiso con el «libre discurso») nos diga qué hacer y pensar. Como observó Marx hace mucho, el secreto está en la propia forma.

En este sentido, en una democracia cada ciudadano ordinario es, efectivamente, un rey; pero un rey en una democracia constitucional, un monarca que decide sólo formalmente, cuya función es meramente firmar medidas propuestas por una administración ejecutiva. Por eso el problema con los rituales democráticos es homólogo al gran problema de la monarquía constitucional: ¿cómo proteger la dignidad del rey? ¿Cómo mantener la apariencia de que el rey toma efectivamente decisiones, cuando todos sabemos que eso no es cierto? Trotsky tenía razón en su reproche básico hacia la democracia parlamentaria, que era no que otorga demasiado poder a las masas sin educación, sino que, paradójicamente, *pasiviza a las masas*, dejando la iniciativa en manos del aparato de poder del Estado (a diferencia de los «sóviets», en los que la clase obrera se moviliza directamente y ejerce el poder).[104] Por ello, lo que consideramos como la «crisis de la democracia» se produce no cuando la gente deja de confiar en su propio poder, sino, por el contrario, cuando deja de confiar en las elites, en aquellos que se supone que saben por ella y proporcionan las líneas de actuación, cuando la gente experimenta la ansiedad que acompaña al reconocimiento de que «el (verdadero) trono está vacío», de que la decisión ahora es *realmente* la suya. Por eso en las «elecciones libres» siempre hay un aspecto mínimo de cortesía; los que están en el poder pretenden educadamente que no son ellos los que tienen el poder, nos piden que decidamos libremente si queremos dárselo, y lo hacen de una manera que refleja la lógica de un gesto hecho para ser rechazado.

Dicho en términos de la Voluntad: la democracia representativa, en su misma noción, implica la pasivización de la Voluntad popular, su transformación en una no voluntad; la voluntad se transfiere a un agente que representa al pueblo y que dispone por su cuenta. Siempre que uno se ve acusado de socavar la democracia, la respuesta debe ser una paráfrasis de la respuesta a un reproche similar que realizan Marx y Engels en *El manifiesto comunista*: el mismo orden gobernante ya está haciendo el necesario socavamiento. De la misma manera en que la libertad (de mercado) es falta de libertad para aquellos que venden su fuerza de trabajo, de la misma manera en que la familia se ve socavada por la familia burguesa como forma legalizada de prostitución, la democracia se ve socavada por la forma parlamentaria, con su concomitante pasivización de la mayoría, así como por el creciente poder ejecutivo implicado en la ascendente influencia de la lógica del estado de excepción.

Badiou ha propuesto una distinción entre dos tipos (o, mejor, niveles) de corrupción de la democracia: la corrupción empírica *de facto* y la corrupción que pertenece a la misma forma de la democracia, con su reducción de la política a la negociación de intereses privados. Esta grieta se hace visible en esos casos raros de un político «democrático» honesto que, aunque combate empíricamente la corrupción, no obstante sostiene el espacio formal de la corrupción. (Desde luego, también está el caso del político empíricamente corrupto que actúa en nombre de la dictadura de la virtud). En términos de la benjaminiana distinción entre violencia constituida y constituyente, se puede decir que estamos tratando con una diferencia

entre corrupción «constituida» (casos empíricos de incumplimiento de la ley) y corrupción «constituyente» de la propia forma democrática de gobierno:

> Porque si la democracia significa representación, se trata, en primer lugar, de la representación del sistema general que adopta sus formas. En otras palabras: la democracia electoral es representativa solamente en la medida en que es en primer lugar la representación consensuada del capitalismo, o de lo que actualmente se ha renombrado como «economía de mercado». Ésta es su corrupción subyacente […].[105]

Hay que tomarse estas palabras en el más estricto sentido trascendental: desde luego, a nivel empírico la democracia liberal multipartidista «representa» —refleja, registra, mide— la dispersión cuantitativa de diferentes opiniones, lo que la gente piensa de los programas propuestos por los partidos y de sus candidatos, etc.; sin embargo, previo a este nivel empírico y en un sentido «trascendental» mucho más radical, la democracia liberal multipartidista *«representa» —trasparece— una cierta visión de la sociedad, de la política y del papel del individuo dentro de ella*. La democracia liberal «representa» una visión muy precisa de la vida social, en la que la política está organizada por partidos que compiten en las elecciones por ejercer el control sobre los aparatos ejecutivo y legislativo del Estado, etc. Hay que ser siempre consciente de que este «marco transcendental» nunca es neutral: privilegia ciertos valores y prácticas. Esta no neutralidad se hace palpable en momentos de crisis o de indiferencia, cuando experimentamos la incapacidad del sistema democrático para expresar lo que la gente quiere o piensa realmente; una incapacidad que queda señalada por fenómenos anómalos, como las elecciones en Reino Unido en 2005, cuando, a pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (a quien se elegía regularmente como la persona más impopular en Reino Unido), no hubo ninguna manera de que ese descontento encontrara una expresión política efectiva. Aquí había algo que, evidentemente, no funcionaba bien; no es que la gente «no supiera lo que quería», sino más bien que la resignación cínica le impedía actuar sobre ello, de manera que el resultado fue una extraña grieta entre lo que la gente pensaba y cómo actuaba (votaba).

Platón, en su crítica de la democracia, era plenamente consciente de esta segunda forma de corrupción, y su crítica también es claramente discernible en el privilegiamiento jacobino de la Virtud: en la democracia, en el sentido de la representación y negociación entre una pluralidad de intereses privados, no hay lugar para la Virtud. Por eso, en una revolución proletaria, la democracia tiene que ser reemplazada por la *dictadura* del proletariado.

No hay ninguna razón para despreciar las elecciones democráticas; la cuestión es solamente insistir en que no son per se una indicación de la Verdad; por el contrario, como norma, tienden a reflejar la *doxa* predominante determinada por la ideología dominante. Pongamos un ejemplo que con seguridad no es problemático: Francia en 1949. Incluso Jacques Duclos, el segundo en el escalafón del Partido Comunista Francés, admitía en privado que si en aquel momento se hubieran celebrado

elecciones libres en Francia, el mariscal Petain hubiera obtenido el 90 por ciento de los votos. Cuando De Gaulle, en su acto histórico, se negó a rendirse a Alemania y afirmó que solamente él, y no el régimen de Vichy, hablaba en nombre de la verdadera Francia (¡no sólo en nombre de la «mayoría de los franceses»!), lo que estaba diciendo era profundamente cierto, incluso aunque «democráticamente» hablando no sólo careciera de legitimación, sino que estuviera claramente en contra de la opinión de la mayoría del pueblo francés. *Puede* haber elecciones democráticas que representen un acontecimiento de Verdad; elecciones en que, en contra de la inercia escéptica-cínica, la mayoría «despierta» momentáneamente y vota en contra de la hegemonía de la opinión ideológica. Sin embargo, la misma naturaleza excepcional de semejante hecho prueba que las elecciones, como tales, no son una plasmación de la Verdad.

Es esto, el auténtico potencial de la democracia, lo que actualmente está perdiendo terreno ante el ascenso del capitalismo autoritario, que lentamente extiende sus tentáculos cada vez más cerca de Occidente. Desde luego, en cada país de acuerdo con sus propios «valores»: el capitalismo de Putin con «valores rusos» (el brutal despliegue del poder), el capitalismo de Berlusconi con «valores italianos» (los gestos cómicos). Tanto Putin como Berlusconi gobiernan democracias que cada vez más están siendo reducidas a ritualizadas cáscaras vacías y en las que, a pesar del rápido empeoramiento de la situación económica, disfrutan de un elevado nivel de apoyo popular (más del 60 por ciento en las urnas). No sorprende que sean amigos personales: ambos tienen una tendencia hacia ocasionales estallidos escandalosos «espontáneos» (que, por lo menos en el caso de Putin, están bien preparados de antemano para que encajen en el «carácter nacional» ruso). De vez en cuando, a Putin le gusta usar una palabrota o hacer una amenaza obscena; cuando, hace un par de años, un periodista occidental le hizo una pregunta poco agradable sobre Chechenia, la respuesta de Putin fue que si el periodista no había sido circuncidado todavía quedaba cordialmente invitado a ir a Moscú, donde tienen excelentes cirujanos que harían el trabajo con entusiasmo…

Del beneficio a la renta

¿De dónde viene este resurgir de la autoridad directa, no democrática? Por encima y más allá de cualquiera de los factores culturales implicados, es producto de una necesidad interior que se encuentra en la misma lógica del capitalismo contemporáneo. Es decir, el problema central al que nos enfrentamos actualmente es cómo el predominio (o incluso el papel hegemónico) del «trabajo intelectual» dentro del último capitalismo afecta al esquema básico de Marx de la separación del trabajo de sus condiciones objetivas, y a la revolución como la reapropiación subjetiva de esas condiciones. En esferas como la World Wide Web, la producción, el intercambio y el consumo están inextricablemente entrelazados, potencialmente incluso identificados; mi producto es inmediatamente comunicado y consumido por otro. La noción clásica del fetichismo de la mercancía de Marx, donde «las relaciones entre la gente» asumen la forma de «relaciones entre cosas», tiene por ello que ser radicalmente repensada: en el «trabajo inmaterial», las «relaciones entre la gente» están «no tanto ocultas bajo la capa de la objetividad, sino que ellas mismas son el mismo material de nuestra explotación diaria»,[106] de manera que ya no podemos seguir hablando de «cosificación» en el clásico sentido lukacsiano. Lejos de ser invisible, la relacionalidad social, en su misma fluidez, es directamente objeto del *marketing* y del intercambio: en el «capitalismo cultural» uno ya no puede vender (y comprar) objetos que «otorgan» experiencias culturales o emocionales, uno directamente vende (y compra) esas experiencias.

Aunque hay que admitir que aquí Negri manifiesta una comprensión de la cuestión clave, su respuesta parece inadecuada. Su punto de partida es la tesis de Marx en los *Grundisse* sobre una transformación radical del estatus del «capital fijo»:

> El desarrollo del capital fijo indica hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en una fuerza de producción directa, y por ello hasta qué punto las condiciones del proceso de la propia vida social han caído bajo el control del intelecto general y han sido transformadas de acuerdo con él. Hasta qué punto los poderes de producción social han sido producidos, no sólo en la forma de conocimiento, sino también como órganos inmediatos de práctica social, del proceso de la vida real.[107]

Con el desarrollo del conocimiento social general, el «poder productivo del trabajo» es «en sí mismo el mayor poder productivo. Desde el punto de vista del proceso de producción directo, puede ser considerado como la producción de capital fijo, siendo este capital fijo el propio hombre».[108] Y de nuevo, ya que el capital organiza su explotación apareciendo como «capital fijo» contra trabajo viviente, en el momento en que el componente clave del capital fijo es «el propio hombre», «el conocimiento social general», el mismo fundamento social de la explotación capitalista queda socavado, y el papel del capital se convierte en puramente parasitario. De acuerdo con la perspectiva de Negri, con los actuales medios de comunicación interactivos el ingenio creativo ya no es individual, está

inmediatamente colectivizado, es parte de lo «común», de manera que cualquier intento de privatizarlo por medio de los derechos de autor resulta problemático; cada vez de forma más literal, aquí «la propiedad es robo». ¿Qué pasa con una compañía como Microsoft, que hace exactamente esto, organizar y explotar la sinergia de singularidades cognoscitivas creativas? La única tarea que queda parece ser imaginar cómo el trabajador cognitivo «eliminará a los patronos, porque el control industrial sobre el trabajo cognitivo está completamente *dépassé*».[109] Lo que señalan los nuevos movimientos sociales es que «la época del salario está acabada, y que hemos pasado de la confrontación entre trabajo y capital respecto a los salarios, a la confrontación entre la multitud y el Estado respecto a la instauración del ingreso del ciudadano».[110] Ahí reside la característica básica de la «actual revolucionaria transición social»: «Hay que llevar al capital al reconocimiento del peso y de la importancia del bien común, y si el capital no está dispuesto a hacerlo, hay que obligarle».[111] Hay que señalar la precisa formulación de Negri: no «abolir» el capital, sino «obligarle» a reconocer el bien común; en otras palabras, uno permanece dentro del capitalismo; si ha habido alguna vez una idea utópica, ésta es, con seguridad, una de ellas. He aquí cómo describe Negri la proximidad del capitalismo biopolítico contemporáneo a la afirmación directa de la productividad de la multitud:

> El panorama es de circulación de mercancías, de redes de información, de movimientos continuos, de radical nomadismo del trabajo y de feroz explotación de estas dinámicas […] pero también de constante e inagotable *exceso*, del poder biopolítico de la multitud y de su exceso respecto a la capacidad de control estructural de las instituciones dominantes. Todas las energías disponibles se ponen a funcionar, la sociedad se pone a funcionar […]. Dentro de esta totalidad explotada y del mandamiento a trabajar se encuentra una libertad intransitiva que es irreducible para el control que trata de someterla. Incluso aunque la libertad puede ir contra sí misma, […] todavía se abren líneas de fuga en esta ambivalencia: el sufrimiento es a menudo productivo, pero nunca revolucionario; lo que es revolucionario es el exceso, el desbordamiento y el poder.[112]

Lo que encontramos aquí es la matriz poshegeliana estándar del flujo productivo que siempre está en exceso respecto a la totalidad estructural que trata de someterlo y controlarlo… ¿Pero qué pasa si, en un cambio de paralaje, percibimos *la propia red capitalista como el auténtico exceso por encima del fluido de la multitud productiva*? ¿Qué pasa si, aunque la contemporánea producción de la multitud produzca directamente vida, continúa produciendo un exceso (que es incluso funcionalmente superfluo), el exceso del capital? ¿Por qué las relaciones inmediatamente producidas todavía necesitan el papel mediador de las relaciones capitalistas? ¿Qué pasa si el verdadero enigma consiste en preguntarse por qué el continuo movimiento nómada «molecular» necesita una parasitaria estructura «molar» que (aparentemente) aparece como un obstáculo para su desatada productividad? ¿Por qué, en el momento en que abolimos este obstáculo/exceso, perdemos el flujo productivo limitado por el exceso parasitario? Esto también significa que debemos invertir el tema del fetichismo, de las «relaciones entre la gente que aparecen como relaciones entre cosas»: ¿qué pasa si

la directa «producción de vida», festejada por Hardt y Negri, es falsamente transparente? ¿Qué pasa si, en ella, las invisibles «relaciones entre cosas [inmateriales] [del capital] aparecen como relaciones directas entre la gente»?

Aquí, más que nunca, resulta decisivo recordar la lección de la dialéctica marxista de la fetichización: la «cosificación» de las relaciones entre la gente (el hecho de que asuman la forma de fantasmagóricas «relaciones entre cosas») está siempre redoblada por el proceso aparentemente opuesto, por la falsa «personalización» («psicologización») de lo que son, efectivamente, procesos sociales objetivos. Ya en la década de 1930, la primera generación de teóricos de la Escuela de Frankfurt llamó la atención sobre cómo —en el mismo momento en que las relaciones del mercado global empezaban a ejercer su pleno dominio, haciendo que el éxito o fracaso del productor individual dependiera de ciclos de mercado totalmente fuera de su control — la noción de un carismático «genio de los negocios» se reafirmó a sí misma en la «ideología capitalista espontánea», atribuyendo el éxito o el fracaso de un hombre de negocios a alguna misteriosa *je ne sais quoi* que poseyera. ¿Y eso mismo no es incluso más cierto hoy en día, a medida que la abstracción de las relaciones de mercado que gobiernan nuestras vidas se ve empujada hasta un punto extremo? Las librerías están desbordadas por manuales psicológicos que nos aconsejan sobre cómo tener éxito, cómo superar a nuestra pareja o a nuestro competidor; en resumen, que tratan el éxito como algo dependiente de una «actitud» apropiada. Así, de alguna manera se siente la tentación de dar la vuelta a la fórmula de Marx: en el capitalismo contemporáneo, las objetivas «relaciones entre las cosas» del mercado tienden a asumir la forma fantasmagórica de pseudopersonalizadas «relaciones entre la gente». Y Hardt y Negri parecen caer en esta trampa: lo que ellos festejan como la directa «producción de vida» es una ilusión estructural de este tipo.

Sin embargo, antes de sucumbir a lamentar el efecto «alienante» del hecho de que «las relaciones entre las personas» hayan sido reemplazadas por «relaciones entre las cosas», debemos tener presente el opuesto efecto «*liberador*»: el desplazamiento del fetichismo a «relaciones entre cosas» desfetichiza las «relaciones entre personas», permitiéndoles adquirir una libertad y autonomía «formal». Aunque en una economía de mercado permanezco dependiente *de facto*, esta dependencia, no obstante, es «civilizada», representada en la forma de un intercambio en un mercado «libre» entre otras personas y yo, en vez de en la forma de una servidumbre directa o coacción física. Es fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay un grano de verdad en el famoso «himno al dinero» de su *La rebelión de Atlas*:

> Hasta, y a menos, que descubras que el dinero es la raíz de todo lo bueno, estás pidiendo tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de ser el medio por el cual los hombres tratan los unos con los otros, los hombres se convierten en los instrumentos de otros hombres. Sangre, látigos y cañones, o dólares. Elige, no hay otra alternativa.[113]

¿No dice algo similar la fórmula de Marx respecto a cómo, en una economía de

consumo, las «relaciones entre la gente asumen el aspecto de relaciones entre cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre la gente pueden aparecer como relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no está representada o es visible directamente como tal. Lo que es problemático es la premisa subyacente en Rand: la única elección se da entre las relaciones directas o indirectas de dominación y explotación.

Entonces, ¿qué pasa con la crítica estándar de la «libertad formal», concretamente de que en cierto modo es incluso peor que la servidumbre directa, ya que la primera es una máscara que engaña, llevando a pensar que se es libre? La réplica a este planteamiento crítico la proporciona el viejo lema de Herbert Marcuse «la libertad es la condición para la liberación»: para exigir «libertad real», he tenido que haberme experimentado a mí mismo como básica y esencialmente libre; sólo como tal puedo experimentar mi servidumbre real como una corrupción de mi condición humana. Sin embargo, para experimentar este antagonismo entre mi libertad y la realidad de mi servidumbre tengo que ser reconocido como formalmente libre: la exigencia de mi libertad real sólo puede surgir de mi libertad «formal». En otras palabras, exactamente de la misma manera que, en el desarrollo del capitalismo, la subsunción formal del proceso de producción bajo el capital precede a su subsunción material, la libertad formal precede a la libertad real, creando las condiciones para esta última. La misma fuerza de abstracción que disuelve mundos-vida orgánicos es simultáneamente el recurso de la política emancipatoria. Las consecuencias filosóficas de este estatus real de abstracción son decisivas: nos obligan a rechazar la relativización y contextualización historicista de diferentes modos de subjetividad, y a afirmar al sujeto (*cogito*) cartesiano «abstracto» como algo que actualmente corroe desde dentro todas las diferentes formas de autoexperiencia cultural. No importa hasta dónde nos percibamos como arraigados en una particular cultura: en el momento en que participamos en el capitalismo global, esta cultura siempre queda desnaturalizada, funcionando efectivamente como un «modo de vida» específico y contingente de la subjetividad cartesiana «abstracta».

¿Cómo hemos alcanzado esta nueva fase del reino de la abstracción? Las protestas de 1968 centraron sus luchas en contra de (lo que se percibía como) los tres pilares del capitalismo: la fábrica, la escuela y la familia. Como resultado, cada dominio fue posteriormente sometido a una transformación posindustrial: el trabajo en la fábrica se externaliza cada vez más o, en el mundo desarrollado por lo menos, se reorganiza sobre bases posfordistas de equipos de trabajo interactivos y no jerárquicos; la educación privada permanente y flexible está reemplazando a la educación pública universal; múltiples formas de abigarrados acuerdos sexuales están reemplazando a la familia tradicional.[114] La izquierda perdió en el mismo momento de la victoria: el enemigo inmediato fue derrotado, pero fue reemplazado por una nueva forma de dominación capitalista incluso más directa. En el capitalismo «posmoderno» el mercado ha invadido nuevas esferas que hasta entonces eran

consideradas dominio privilegiado del Estado, desde la educación hasta las prisiones, la ley y el orden. Cuando el «trabajo inmaterial» (la educación, las terapias, etc.) se festeja como la clase de trabajo que directamente produce relaciones sociales, no hay que olvidar lo que esto significa dentro de una economía de mercancías: que están siendo mercantilizados nuevos dominios, hasta ahora excluidos del mercado. Cuando tenemos un problema, ya no hablamos con un amigo, pagamos a un psiquiatra o a un consejero para que se ocupe del mismo; cada vez más, los niños son cuidados no por los padres, sino por guarderías o cuidadores de niños, y así sucesivamente. Por ello estamos en medio de un nuevo proceso de privatización de lo social, de establecer nuevos cercamientos.

Para comprender estas nuevas formas de privatización, necesitamos transformar críticamente el aparato conceptual de Marx. Al descuidar la dimensión social del «intelecto general», Marx fracasó en prever la posibilidad de *la privatización del propio «intelecto general»*; y esto es lo que se encuentra en el centro de la lucha sobre la «propiedad intelectual». En este punto Negri tiene razón: dentro de este marco de trabajo ya no es posible la explotación en el sentido marxista clásico, por lo que tiene que ser impuesta cada vez más por medidas legales, es decir, por medidas no económicas. Por ello actualmente la explotación cada vez más toma la forma de renta: como señala Carlo Vercellone, el capitalismo postindustrial se caracteriza por el «beneficio como renta-generada».[115] Por ello se necesita una autoridad directa que imponga las condiciones legales (arbitrarias) para extraer la renta, unas condiciones que ya no son «espontáneamente» generadas por el mercado. Quizá ahí es donde reside la «contradicción» fundamental del actual capitalismo «posmoderno»: aunque su tendencia es desreguladora, «antiestatal», nómada, desterritorializadora, etc., su tendencia clave hacia el «beneficio como renta-generada» señala un fortalecimiento del papel del Estado, cuya función reguladora es cada vez más omnipresente. La desterritorialización dinámica coexiste con, y se apoya en, cada vez más intervenciones autoritarias del Estado y de sus aparatos, el legal entre ellos. Por eso, lo que se puede discernir en el horizonte de nuestro devenir histórico es una sociedad en la que el libertarismo y el hedonismo personal coexisten (y se sostienen) con una compleja red de mecanismos reguladores del Estado. Lejos de desaparecer, el Estado está actualmente fortaleciéndose.

Dicho de otra manera: cuando, debido al papel decisivo en la creación de riqueza del «intelecto general» (conocimiento y cooperación social), las formas de riqueza son cada vez más «desproporcionadas en relación con el tiempo directo de trabajo empleado en su producción», el resultado no es, como Marx pareció esperar, la autodisolución del capitalismo, sino más bien la gradual transformación relativa del beneficio generado por la explotación de la fuerza del trabajo, en renta apropiada por la privatización de ese mismo «intelecto general». En el caso de Bill Gates: ¿cómo se convirtió en el hombre más rico del planeta? Su riqueza no tiene nada que ver con el coste de producir las mercancías que vende Microsoft (incluso se puede argumentar

que Microsoft paga a sus trabajadores intelectuales un salario relativamente alto). Tampoco es el resultado de producir un *software* de calidad a precios más bajos que sus competidores, o a niveles más elevados de explotación de sus trabajadores contratados. Si éste fuera el caso, Microsoft habría ido a la bancarrota hace mucho tiempo: las masas de gente hubieran elegido programas como Linux, que son tanto gratuitos como, de acuerdo con los especialistas, mejores que los de Microsoft. Entonces, ¿por qué millones de personas siguen comprando Microsoft? Porque Microsoft ha conseguido imponerse a sí misma como un estándar prácticamente universal, (virtualmente) monopolizando el campo a modo de una encarnación del «intelecto general». Gates se convirtió en un par de décadas en el hombre más rico sobre la Tierra al apropiarse de la renta recibida por permitir a millones de trabajadores intelectuales participar en esa forma particular del «intelecto general»; de esta manera consiguió privatizarlo y todavía lo controla. Entonces ¿es verdad que los actuales trabajadores intelectuales ya no están separados de sus condiciones objetivas de trabajo (son dueños de su PC, etc.), lo que constituye la descripción de Marx de la «alienación» capitalista? Superficialmente se puede estar tentado a contestar «sí», pero en lo fundamental permanecen aislados del campo social de su trabajo, del «intelecto general», porque este último está mediado por el capital privado.

Lo mismo sucede con los recursos naturales: su explotación en la actualidad es una de las grandes fuentes de renta, marcada por una lucha permanente sobre quién recibe esa renta, los pueblos del Tercer Mundo o las empresas occidentales. El colmo de la ironía es que, para explicar la diferencia entre fuerza del trabajo (que, puesta a funcionar, produce un valor-excedente por encima de su propio valor) y otras mercancías (cuyo valor se consume en su uso y que por ello no implica ninguna explotación), Marx menciona como ejemplo una mercancía «ordinaria», el *petróleo,* la misma mercancía que actualmente es la fuente de extraordinarios «beneficios». Aquí también carece de sentido vincular la subida y bajada de los precios a la subida o bajada de los costes de producción o al precio del trabajo explotado; los costes de producción son despreciables, el precio que pagamos por el petróleo es la renta que pagamos a los propietarios y controladores de este recurso natural debido a su escasez y oferta limitada.

Es como si los tres componentes del proceso de producción —planeamiento intelectual y *marketing*, producción material y abastecimiento de recursos materiales — estuvieran cada vez más autonomizados, presentándose como esferas separadas. En sus consecuencias sociales, esta separación aparece en la forma de las «tres clases principales» de las actuales sociedades desarrolladas, que con precisión *no son* clases, sino fracciones de la clase obrera: los trabajadores intelectuales, la vieja clase obrera manual y los marginados (los desempleados, los que viven en ciudades de miseria y demás intersticios del espacio público). La clase obrera se ve así dividida en tres, cada fracción con su propio «modo de vida» e ideología: el hedonismo ilustrado y el

multiculturalismo liberal de la clase intelectual; el fundamentalismo populista de la vieja clase obrera; y las formas más extremas y singulares de la fracción marginada. En *hegelianés*, esta tríada es claramente la tríada de lo universal (los trabajadores intelectuales), lo particular (los trabajadores manuales) y lo singular (los marginados). El resultado de este proceso es la gradual desintegración de la vida social propiamente dicha, de un espacio público en el que se pudieran encontrar las tres fracciones, con la pérdida añadida de la «identidad» política en todas sus formas. La identidad política adquiere una forma específica dentro de cada fracción: la identidad política multicultural entre la clase intelectual, el populismo regresivo entre la clase obrera y el agrupamiento semilegal entre los marginados (bandas criminales, sectas religiosas, etc.). Lo que todas ellas comparten es un recurso a una identidad particular como sustituto de la pérdida del espacio público universal.

De este modo, el proletariado queda dividido en tres partes, cada una de ellas opuesta a las otras: los trabajadores intelectuales, llenos de prejuicios culturales contra los trabajadores poco cultivados; los obreros, que despliegan un odio populista hacia los intelectuales y los marginados, que como tales son antagonistas de la sociedad. El viejo grito «¡proletarios, uníos!» es, por ello, más pertinente que nunca: en las nuevas condiciones del capitalismo «postindustrial», la unidad de las tres fracciones de la clase obrera ya *es* su victoria. Sin embargo, esta unidad no estará garantizada por ninguna figura del «gran Otro», que la prescriba como la «tendencia objetiva» del propio proceso histórico; la situación está totalmente abierta, dividida entre las dos versiones del hegelianismo.

«Nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando»

El futuro será hegeliano y mucho más radicalmente de lo que Fukuyama piensa. La única alternativa real que nos espera —la alternativa entre socialismo y comunismo— es la alternativa entre los dos Hegels. Ya hemos señalado cómo la visión «conservadora» de Hegel apunta asombrosamente hacia el «capitalismo con valores asiáticos»: una sociedad capitalista civil organizada en fincas y controlada por un Estado autoritario fuerte, gestionado por «servidores públicos» y valores tradicionales. (El Japón contemporáneo está cerca de este modelo). La elección es o bien este Hegel, o el Hegel de Haití. Es como si la escisión entre hegelianos Viejos y Jóvenes tuviera que ser representada una vez más.

¿Pero cuáles son las oportunidades para una izquierda hegeliana en la actualidad? ¿Podemos contar solamente con momentáneas explosiones utópicas —como la Comuna de París, el asentamiento de Canudos en Brasil o la Comuna de Shanghái— que se disolvieron por la brutal represión externa o por su debilidad interna, destinadas a permanecer nada más que como breves desviaciones de la trayectoria principal de la historia? ¿El comunismo está condenado a permanecer como la Idea utópica de otro mundo posible, una Idea cuya realización necesariamente acaba en el fracaso o en el terror autodestructivo? ¿O debemos permanecer heroicamente fieles al proyecto benjaminiano de la Revolución final que redimirá-a-través-de-la-repetición todas las derrotas pasadas, un Día del Juicio pleno? O, más radicalmente, ¿debemos cambiar el campo por completo, reconociendo que las alternativas propuestas simplemente representan las dos caras de la misma moneda, es decir, de la noción redentora-teológica de la historia?

Quizá la solución se encuentra en un apocaliptismo escatológico que *no* implique la fantasía del simbólico Juicio Final, donde todas las cuentas pasadas quedarán cuadradas; utilizando otra de las metáforas de Benjamin, la tarea es «simplemente» detener el tren de la historia, que, abandonado a su propio recorrido, conduce a un precipicio. (Así, el comunismo no es la luz al final del túnel, el feliz resultado de una larga y ardorosa lucha; en todo caso, la luz al final del túnel es, por el contrario, la de otro tren que se nos aproxima a toda velocidad). Eso es lo que sería hoy en día un apropiado acto político: no tanto desencadenar un nuevo movimiento, como *interrumpir* el actual movimiento predominante. Un acto de «violencia divina» significaría tirar del freno de mano del tren del Progreso Histórico. En otras palabras, hay que aprender por completo a aceptar que no hay ningún gran Otro; o, como Badiou sucintamente lo expone:

> […] la definición más simple de Dios y de la religión se encuentra en la idea de que la verdad y el significado son una y la misma cosa. La muerte de Dios es el fin de la idea que postula que verdad y significado son la misma cosa. Yo añadiría que la muerte del comunismo también implica la separación

> entre significado y verdad en cuanto a la historia se refiere. «El significado de la historia» tiene dos significados: por una parte, «orientación», la historia va a alguna parte; y, a continuación, la historia tiene un significado, que es la historia de la emancipación humana por medio del proletariado, etc. De hecho, toda la era del comunismo fue un periodo en el que existía la convicción de que era posible tomar decisiones políticas legítimas: en aquel momento estábamos guiados por el significado de la historia […]. La muerte del comunismo se convierte en la segunda muerte de Dios, pero en el territorio de la historia. [116]

Debemos abandonar inexorablemente el juicio preconcebido de que el tiempo lineal de la evolución está «de nuestro lado», de que la historia «trabaja a nuestro favor», como el famoso viejo topo cavando bajo la tierra y haciendo el trabajo de la Astucia de la Razón. ¿Debemos concebir, entonces, la historia como un proceso abierto, en el que se nos ofrece una elección? Dentro de esta lógica, la historia determina sólo las alternativas que nos encontramos, los términos de la elección, pero no la propia elección. En cada momento, hay múltiples posibilidades esperando a ser realizadas; una vez que una de ellas es hecha realidad, las demás quedan canceladas. El caso supremo de semejante agente del tiempo histórico es el Dios leibniziano que creó el mejor mundo posible: antes de la Creación, tenía presente la completa panoplia de mundos posibles, y su decisión consintió en elegir la mejor de estas opciones. Aquí, la posibilidad precede a la elección: la elección es una elección entre posibilidades.

Sin embargo, incluso esta noción «abierta» de la historia resulta inadecuada. Lo que es impensable dentro de este horizonte de evolución histórica lineal es la noción de una elección o de un acto que retroactivamente abre su propia posibilidad: la idea de que la aparición de lo radicalmente Nuevo cambia retroactivamente el pasado; no el recorrido real del pasado (no nos encontramos en la ciencia ficción), sino las posibilidades pasadas (o, por expresarlo en términos más formales, el valor de proposiciones modales sobre el pasado). En otros sitios me he referido a la afirmación de Jean-Pierre Dupuy de que, si tenemos que afrontar adecuadamente la amenaza de catástrofe (social o ambiental), necesitamos escaparnos de esta noción «histórica» de la temporalidad: tenemos que introducir una nueva noción del tiempo. Dupuy llama a este tiempo el «tiempo de un proyecto», un circuito cerrado entre el pasado y el futuro: el futuro es casualmente producido por nuestros actos en el pasado, aunque la manera en que actuamos está determinada por nuestra anticipación del futuro y nuestra reacción a esta anticipación:

> El acontecimiento catastrófico está inscrito en el futuro como el destino, pero también como un accidente contingente: podía no haberse producido, incluso si, en *futur antérieur*, aparece como necesario […] si se produce un acontecimiento excepcional, una catástrofe, por ejemplo, no podía dejar de haberse producido; no obstante, en la medida en que no se produjo, no es inevitable. Es, por ello, la realización del acontecimiento —el hecho de que se produzca— lo que retroactivamente crea su necesidad.[117]

Si —accidentalmente— se produce un acontecimiento, ello crea la cadena precedente que lo hace aparecer como inevitable: *esto*, y no los lugares comunes sobre cómo la necesidad subyacente se expresa a sí misma en y a través del juego

accidental de las apariencias, es *in nuce* la dialéctica hegeliana de la contingencia y la necesidad. En este sentido, aunque estamos determinados por el destino, no obstante somos *libres para elegir nuestro destino*. De acuerdo con Dupuy, así es también como debemos abordar la crisis ecológica: no para valorar «realistamente» las posibilidades de una catástrofe, sino para aceptarla como un Destino en el preciso sentido hegeliano; si la catástrofe se produce, se puede decir que su suceso fue decidido incluso antes de que se produjera. El Destino y la acción libre (para bloquear el «si») van de la mano: en su expresión más radical, la libertad es la libertad para cambiar el propio Destino.

Así es como Dupuy propone afrontar el desastre: primero debemos percibirlo como nuestra suerte, como inevitable, y entonces, proyectándonos a nosotros mismos sobre él, adoptando su punto de vista, debemos retroactivamente insertar sobre su pasado (el pasado del futuro) posibilidades contrafactuales («¡si hubiéramos hecho esto y aquello, la calamidad que ahora estamos experimentando no se habría producido!») sobre las cuales actuamos hoy. Tenemos que aceptar que, a nivel de posibilidades, nuestro futuro está sentenciado, que la catástrofe se producirá, que es nuestro destino; y entonces, en el contexto de esta aceptación, movilizarnos para interpretar el acto que cambiará el propio destino y así insertará una nueva posibilidad sobre el pasado. Paradójicamente, la única manera de evitar el desastre es aceptarlo como inevitable. También para Badiou, el tiempo de la fidelidad a un acontecimiento es el *futur antérieur*: adelantándose uno mismo en relación al futuro, se actúa como si el futuro que se quiere realizar ya estuviera aquí.

Esto significa que hay que rehabilitar sin miedo la idea de la acción preventiva (el «golpe preventivo»), de la que tanto se abusa en la «guerra contra el terror»: si posponemos nuestra acción hasta que tengamos pleno conocimiento de la catástrofe, habremos adquirido ese conocimiento cuando ya es demasiado tarde. La certidumbre sobre la que descansa un acto no es materia de conocimiento, sino materia de *creencia*; un acto verdadero nunca es una intervención estratégica en una situación transparente de la que tenemos pleno conocimiento; por el contrario, el acto verdadero llena la grieta en nuestro conocimiento. Esta comprensión, desde luego, socava el mismo fundamento del «socialismo científico», de la noción de un proceso emancipatorio guiado por el conocimiento científico. Badiou recientemente propuso que había llegado el momento de revocar el destierro de los poetas que propuso Platón y de aprobar una reconciliación de la poesía y el pensamiento. Pero puede ser que, a la vista del reciente apoyo de un cierto número de poetas a la «limpieza étnica» (a saber, Radovan Karadžic), haya que retener, incluso reforzar, los recelos de Platón sobre la poesía y más bien aprobar otra ruptura con Platón: la de abandonar su noción de reyes filósofos. Hay que hacerlo no a cuenta de la habitual advertencia liberal sobre los líderes totalitarios que conocen mejor que la propia gente lo que es bueno para ella, sino por una razón más formal: la referencia al gran Otro coloca al Líder en la posición del «sujeto supuesto saber», un sujeto cuya actividad está fundada en el

pleno conocimiento (de las «leyes de la historia», etc.); una posición que abre el sendero a locuras como, por ejemplo, festejar a Stalin como el mayor de los lingüistas, economistas, filósofos, etc. En el momento en que el «gran Otro» cae, el Líder ya no puede afirmar una relación privilegiada con el Conocimiento; se convierte en un idiota como los demás.

Quizá sea ésta la lección que hay que aprender de los traumas del siglo XX: mantener el Conocimiento y la función del Amo lo más apartados posible. Incluso la noción liberal de elegir como dirigente a la persona más «cualificada» no es suficiente. Hay que aplicar esto hasta el final y apoyar la perspectiva básica de la antigua democracia: que la elección por sorteo es la única elección democrática. Por eso, la propuesta de Kojin Karatani de combinar las elecciones con la lotería para determinar quién gobernará es más tradicional de lo que puede parecer a primera vista (él mismo menciona a la antigua Grecia); paradójicamente, cumple la misma función que la teoría de Hegel sobre la monarquía. Karatani aquí asume un riesgo heroico al proponer una definición, que suena a locura, sobre la diferencia entre dictadura de la burguesía y dictadura del proletariado: «Si el sufragio universal con papeleta secreta, la democracia parlamentaria en concreto, es la dictadura de la burguesía, la introducción de la lotería debería considerarse la dictadura del proletariado».[118]

¿Con qué podemos contar, entonces? En toda la década de los cincuenta, los intelectuales que eran compañeros de viaje de los comunistas obedecieron dos axiomas: uno explícito y el otro implícito. El primero como mejor se conoce es en la formulación sartriana: «Un anticomunista es un perro»; el segundo es que un intelectual nunca debe, en ninguna circunstancia, unirse al Partido Comunista. Jean Claude Milner caracteriza esta actitud como «zeonismo»,[119] refiriéndose a la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga: el compañero de viaje es Aquiles respecto a la tortuga del Partido Comunista; Aquiles es dinámico, más rápido, capaz de superar al Partido y, sin embargo, siempre se queda rezagado, de hecho nunca llega a igualarle. Con los acontecimientos de 1968, este juego se acabó: el 68 se produjo bajo el signo del «aquí-y-ahora», sus protagonistas querían una revolución *ahora*, sin ningún aplazamiento; había que unirse al Partido u oponerse a él (como hicieron los maoístas). En otras palabras, los actores del 68 querían desatar la pura actividad radical de las masas (en este sentido, las maoístas «masas que hacen la historia» tienen que ser opuestas a las «muchedumbres» pasivas fascistas); no hay ningún Otro, ningún Otro Sitio, sobre el cual podamos transferir esta actividad. Sin embargo, actualmente, ser un compañero de viaje carece de significado efectivo, ya que no hay ningún movimiento importante en relación al cual uno puede ser compañero, ninguna tortuga invitándonos a actuar como su Aquiles.

Uno de los temas de 1968 que debemos abandonar es la engañosa oposición entre actividad y pasividad: la idea de que, de algún modo, la única posición política verdaderamente «auténtica» es la de un compromiso activo permanente, la idea de

que la forma principal de «alienación» es la posición pasiva que transfiere la actividad sobre una agenda que supuestamente me representa. Lo que acecha detrás de esta idea es la vieja fascinación izquierdista por la democracia participativa «directa» —los consejos de los sóviets— en oposición a la mera «representación»; en el terreno filosófico, fue Sartre quien, en su *Critique de la raison dialectique*, analizó cómo el compromiso activo del grupo queda anquilosado en lo práctico-inerte de la estructura institucional. La prueba clave de todo movimiento emancipatorio radical es, por el contrario, hasta qué punto transforma sobre una base diaria las prácticas institucionales práctico-inertes, que adquieren ventaja una vez que el fervor de la lucha finaliza y la gente regresa a sus tareas cotidianas. El éxito de una revolución no debe medirse por el sublime temor de sus momentos eufóricos, sino por los cambios que deja el gran Acontecimiento a nivel de lo cotidiano, el día después de la insurrección.

Sólo hay una respuesta correcta para aquellos intelectuales izquierdistas que esperan desesperadamente la llegada de un nuevo agente revolucionario capaz de instigar la ansiada transformación social radical. Toma la forma del viejo dicho hopi, con un maravilloso giro hegeliano desde la sustancia al sujeto: «Nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando». (Ésta es una versión del lema de Gandhi «Sé tú mismo el cambio que quieres ver en el mundo»). Esperar a alguien que nos haga el trabajo es una manera de racionalizar nuestra inactividad. Pero la trampa que hay que evitar aquí es la de la perversa autoinstrumentalización: «Nosotros somos aquellos a quienes hemos estado esperando» no significa que hayamos descubierto que somos el agente predestinado por la suerte (la necesidad histórica) para desempeñar la tarea; significa totalmente lo opuesto, que no hay ningún gran Otro en quien apoyarse. Al contrario que en el marxismo clásico, donde «la historia está de nuestro lado» (el proletariado cumple la tarea predestinada de la emancipación universal), en la constelación contemporánea el gran Otro está *en contra* de nosotros: abandonado a sí mismo, el empuje interior de nuestro desarrollo histórico conduce a la catástrofe, al apocalipsis; lo único que puede prevenir semejante calamidad es el puro voluntarismo. En otras palabras, nuestra libre decisión para actuar en contra de la necesidad histórica. De alguna manera, los bolcheviques se encontraron a sí mismos en un aprieto similar al final de la guerra civil, en 1921: dos años antes de su muerte, cuando quedó claro que no habría una eminente revolución por toda Europa y que la idea de construir el socialismo en un solo país no tenía sentido, Lenin escribió:

> ¿Qué pasa si la completa falta de esperanza de la situación, al multiplicar por diez los esfuerzos de obreros y campesinos, nos ofreciera la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización de una manera diferente a la de los países de Europa Occidental?.[120]

¿No es ésta la difícil situación del gobierno de Evo Morales en Bolivia, del pasado gobierno de Aristide en Haití, y del gobierno maoísta en Nepal? Llegaron al poder por medio de elecciones democráticas, no a través de la insurrección, pero una

vez en el poder, lo ejercieron de una manera que era (parcialmente, por lo menos) «no estatal», movilizando directamente sus bases y evitando la red representativa Estado-partido. Su situación es «objetivamente» desesperada: todo el movimiento de la historia está básicamente en su contra, no se pueden apoyar en «tendencias objetivas», todo lo que pueden hacer es improvisar, hacer lo que puedan en una situación desesperada. No obstante, ¿no les da eso una libertad única? Existe la tentación de aplicar aquí la vieja distinción entre «libertad de» y «libertad para»: ¿su libertad de posicionamiento frente a la historia (con sus leyes y tendencias objetivas) no sostiene su libertad para la experimentación creativa? En su actividad, solamente se pueden apoyar en la voluntad colectiva de sus partidarios.

Podemos contar con aliados inesperados en esta lucha. La suerte de Victor Kravchenko —el diplomático soviético que, en 1944, desertó mientras estaba en Nueva York y luego escribió sus famosas memorias, *I Chose Freedom*— merece mencionarse aquí.[121] Su libro, escrito en primera persona, fue el primer informe importante sobre los horrores del estalinismo, empezando con un detallado relato de la colectivización forzosa y del hambre en Ucrania, donde el propio Kravchenko —a principios de la década de los treinta todavía un verdadero creyente del sistema— participó en la imposición de la colectivización. La historia más conocida sobre Kravchenko acaba en 1949, cuando ganó en París un gran juicio contra sus acusadores soviéticos, quienes incluso habían llevado a su exmujer ante el tribunal para testificar sobre su corrupción y alcoholismo y dejar constancia de su violencia doméstica. Lo que no es tan conocido es que, inmediatamente después de su victoria, mientras estaba siendo ensalzado como un héroe de la Guerra Fría, Kravchenko se mostró profundamente preocupado por la anticomunista caza de brujas de McCarthy, y advirtió de que, utilizando semejantes métodos para combatir el estalinismo, Estados Unidos corría el riesgo de parecerse a su oponente. También se mostró crecientemente consciente de las injusticias de las democracias liberales, y su deseo por ver cambios en la sociedad occidental llegó a convertirse en casi una obsesión. Después de escribir una secuela mucho menos popular de su *I Chose Freedom*, significativamente titulada *I Chose Justice*, Kravchenko emprendió una cruzada para encontrar un nuevo modo de organizar la producción que fuera menos explotador. Esto le condujo a Bolivia, donde invirtió su dinero en organizar a los agricultores pobres en nuevos colectivos. Aplastado por el fracaso de estas empresas, se retiró a la soledad y finalmente se pegó un tiro en su casa de Nueva York. Su suicidio fue la consecuencia de su desesperación, no de algún chantaje del KGB; prueba de que su denuncia de la Unión Soviética había sido un genuino acto de protesta contra la injusticia.

Actualmente, por todas partes surgen nuevos Kravchenkos, desde Estados Unidos a India, China y Japón, desde América Latina a África, desde Oriente Próximo a Europa Occidental y Oriental. Son distintos y hablan diferentes lenguas, pero no son tan pocos como puede parecer, y el mayor miedo de los gobernantes es que estas

voces empiecen a resonar y a reforzarse las unas a las otras solidariamente. Conscientes de que las probabilidades nos empujan hacia una catástrofe, estos actores están dispuestos a actuar en contra de las probabilidades. Desilusionados por el comunismo del siglo XX, están dispuestas a «empezar desde el principio» y reinventarlo sobre una nueva base. Menospreciados por los enemigos como utópicos peligrosos, son la única gente que realmente ha despertado del sueño utópico que mantiene a la mayoría de nosotros bajo su dominio. Ellos, no esos nostálgicos del «Socialismo Realmente Existente» del siglo XX, son nuestra única esperanza.

El hecho de que Deleuze, justo antes de morir, estuviera escribiendo un libro sobre Marx es indicativo de una amplia tendencia. En el pasado cristiano, era habitual que gentes que habían llevado vidas disolutas regresaran al seguro refugio de la Iglesia cuando se hacían viejos, de manera que pudieran morir reconciliados con Dios. Algo similar está sucediendo hoy día con muchos izquierdistas anticomunistas. En sus años finales regresan al comunismo, como si, después de su vida de traición depravada, quisieran morir reconciliados con la Idea comunista. Como las de los viejos cristianos, estas conversiones tardías comportan el mismo mensaje básico: hemos gastado nuestras vidas rebelándonos en vano contra lo que, en nuestro profundo interior, sabíamos todo el tiempo que era verdad. Así, cuando incluso un gran anticomunista como Kravchenko puede en cierto sentido regresar a su fe, nuestro mensaje actual debe ser: ¡no tengáis miedo, uníos, regresad! Ya habéis tenido vuestra diversión anticomunista y quedáis perdonados; ¡es hora de ponerse serios otra vez!

SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador *senior* en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos*

sobre cine moderno y ciberespacio (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] K. Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en *Surveys from Exile*, ed. e intr. de D. Fernbach, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 146 [ed. cast.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, trad. de E. Chuliá Rodrigo, Madrid, Alianza, 2009]. <<

[2] K. Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right», en *Early Writings*, intr. de L. Colletti, Harmondsworth, Penguin, 1975, pp. 247-248 [ed. cast.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002]. <<

[3] W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, vol. I, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1995, p. 182. <<

[4] E. F. Vencat y G. Brownell, «Ah, the secluded life», *Newsweek*, 10 de diciembre de 2007. <<

[5] J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Nueva York, Management Laboratory Press, 2009, capítulo 12 [ed. cast.: *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, trad. de J. A. Aguirre Rodríguez, Madrid, Aosta, 1998]. <<

[6] J. Gray, *Straw Dogs*, Nueva York, Farrar Straus and Giroux, 2007, p. 110 [ed. cast.: *Perros de paja*, trad. de A. Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2003]. <<

[7] J. Stiglitz, «The Bush administration may rescue Wall Street, but what about the economy?», *The Guardian*, 30 de septiembre de 2008. <<

[8] Sin embargo, ya que repetidamente se nos dice que la confianza y la fe son vitales, también deberíamos preguntar en qué medida el propio pánico de la Administración aumentó el riesgo y produjo el mismo peligro que estaba tratando de combatir. <<

[9] Véase E. Harrison, «Senator Bunning blasts Bernanke at Senate hearing», disponible online en http://www.creditwritedowns.com. <<

[10] G. Sorman, «Behold, our familiar cast of characters», *The Wall Street Journal* (Europa), 20-21 de julio de 2001. <<

[11] N. Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Londres, Penguin Books, 2007, p. III [ed. cast.: *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007]. <<

[12] «Imagining a G.M. bankruptcy», *The New York Times*, 2 de diciembre de 2008 («DealBook» en la sección de negocios). <<

[13] K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, capítulo 2: «Seventh and last observation», Moscú, Progress Publishers, 1955. ¿Y no encontramos ecos de la misma posición en el actual historicismo discursivo, «antiesencialista» (desde Ernesto Laclau a Judith Butler), que considera toda entidad socioideológica como el producto de una contingente lucha discursiva por la hegemonía? Como ya señalaba Fredric Jameson, el historicismo universalizado tiene un extraño sabor ahistórico: una vez que aceptamos y practicamos por completo la radical contingencia de nuestras identidades, de alguna manera se evapora toda la auténtica tensión histórica en los inacabables juegos performativos de un presente eterno. Aquí funciona una lúcida ironía autorreferencial: sólo hay historia en la medida en que persisten recordatorios de un esencialismo «ahistórico». Ésta es la razón por la cual los antiesencialistas tienen que desplegar todas sus habilidades hermenéutico-deconstructivas para detectar huellas ocultas de «esencialismo» en lo que parece ser una «sociedad de riesgo» posmoderna de contingencias; si admitieran que ya vivimos en una sociedad «antiesencialista», tendrían que afrontar la verdaderamente difícil cuestión del carácter histórico del predominante historicismo radical en sí mismo, es decir, enfrentarse al tema de este historicismo como la forma ideológica del capitalismo global «posmoderno». <<

[14] «Esta crisis será bastante breve», entrevista con G. Sorman, *Perfil*, Buenos Aires, 2 de noviembre de 2008, pp. 38-40. <<

[15] Esta y todas las demás citas de esta sección proceden de G. Sorman, «Economics does not lie», *City Journal* (verano 2008), disponible online en http://www.city-journal.org. <<

[16] A. Badiou, Seminario sobre Platón en la ENS, 13 de febrero de 2008 (inédito). <<

[17] J.-A. Miller, «The financial crisis»; disponible online en http://www.lacan.com. <<

[18] Véase E. Olson, «Greenspan under fire»; disponible online en http://www.portfolio.com. <<

[19] Término acuñado por los medios de comunicación durante el colapso crediticio de 2007 para referirse a las instituciones financieras que proporcionan un crédito considerado *subprime* (algunas veces también «infrabancarizado»), es decir, aquel con un percibido riesgo alto de impago, tales como los concedidos a quienes tienen un historial de delincuencia prestataria, una quiebra registrada o una limitada experiencia deudora. <<

[20] Véase Online NewsHour, 23 de octubre de 2008, Transcripción, «Greenspan admits “flaw” to Congress, predicts more economic problems»; disponible online en http://www.pbs.org/newshour. <<

[21] O. Burkeman, «Look out for number one», *Guardian*, 10 de marzo de 2009, p. 3. <<

[22] Ibidem. <<

[23] W. H. Buiter, «Le Nouveau Paternalisme: attention, danger!», Le Nouvel Ane, 9 de septiembre de 2009, pp. 34-35. <<

[24] Véase Th. Frank, *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America*, Nueva York, Metropolitan Books, 2004 [ed. cast.: ¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos, trad. de M. Hernández Pozuelo, Madrid, Antonio Machado, 2008]. <<

[25] S. Gandel, «Wall Street’s latest downfall: Madoff charged with fraud», Time, 12 de diciembre de 2008. <<

[26] Por cierto, es una señal de la madurez del público estadounidense el que no haya habido rastros de antisemitismo en su reacción a la crisis financiera, aunque hubiera sido fácil imaginar una reacción del tipo de: «¿Os habéis dado cuenta de cómo los judíos, los financieros judíos, han hecho que nosotros, los trabajadores estadounidenses paguemos los 700 000 millones de dólares para cubrir el coste de sus locuras?». <<

[27] Esta cita y las dos siguientes (de Sitkoff y Harris-Lacewell) están tomadas de un informe de Associated Press titulado «MLK’s legacy is more than his “Dream” speech»; disponible online en http://wcbstv.com. <<

[28] Véase G. E. Gilmore, *Defying Dixie: The Radical Roots of Civil Rights*, Nueva York, Norton, 2007. <<

[29] Véase J. Littell, *The Kindly Ones*, Nueva York, Harper Book Club, 2009 [ed. cast.: *Las benévolas*, trad. de M. T. Gallego Urrutia, Barcelona, RBA, 2007]. <<

[30] E. Jelinek, citado en N. Spice, «Up from the Cellar», *London Review of Books*, 5 de junio de 2008, p. 6. <<

[31] «Tsahal» es el acrónimo hebreo de las Fuerzas de Defensa de Israel. <<

[32] J. Maslin, «Tsahal: Lanzmann’s meditation on Israel’s defense», The New York Times, 27 de enero de 1995. <<

[33] Véase L. Glass, *Toxic People*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995 [ed. cast.: *Relaciones tóxicas: 10 maneras de relacionarte con personas que te complican la vida*, Barcelona, Paidós, 1997]. <<

[34] Véase A. J. Bernstein, *Emotional Vampires: Dealing With People Who Drain You Dry*, Nueva York, McGraw-Hill, 2002 [ed. cast.: Vampiros emocionales: cómo reconocer y tratar con esas personas que manipulan nuestros sentimientos, Madrid, Edaf, 2001]. <<

[35] Véase el reportaje de P. Popham, «Tunisian fishermen face 15 years' jail in Italy for saving migrants from rough seas», *Independent*, 20 de septiembre de 2007, p. 30. <<

[36] Citado por Radbod, «Challenging Mind»; disponible online en landofheros.com. <<

[37] Una detallada descripción de este tránsito se encuentra en L. Boltanski y E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres, Verso, 2005 [ed. cast.: El nuevo espíritu del capitalismo, Madrid, Akal, 2002]. <<

[38] Citado de un anuncio a toda página en *USA Today*, 4 de mayo de 2009, p. A9. <<

[39] Citado de http://www.starbucks.com. <<

[40] «Bhutan tries to measure happiness», ABC News, 24 de marzo de 2008. <<

[41] Véase C. Malabou, *Que faire de notre cerveau?*, París, Bayard, 2004 [ed. cast.: ¿Qué hacer con nuestro cerebro?, trad. de E. Ruiz Girela, Madrid, Arena Libros, 2007]. <<

[42] Ibid., p. 88. <<

[43] 39 Véase M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, Londres, Penguin Press, 2004 [ed. cast.: *Multitud*, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Debate, 2004]. <<

[44] Véase M. Glover, «The marketing of a Marxist», Times (Londres), 6 de junio de 2006. <<

[45] J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie: 1965-1975*, París, Grasset, 2009, p. 233 [ed. cast.: *La arrogancia del presente: miradas sobre una década; 1965-1975*, Buenos Aires, Manantial, 2010]. <<

[46] *Ibid.*, p. 236. <<

[47] *Ibid.*, p. 237. <<

[48] *Ibid.*, p. 241. <<

[49] *Ibidem*. <<

[50] Resulta interesante que los mismos representantes evocaron una razón puramente política a favor de su decisión: Estados Unidos había ayudado a que los checos obtuvieran la libertad por tres veces en su historia (1918, 1945 y 1989), por ello los checos debían ahora devolver el favor negándose a sí mismos esa misma libertad… <<

[51] La investigación reciente ya ha ido mucho más lejos que los clásicos experimentos de Benjamin Libet de la década de los ochenta, que demostraron que nuestro cerebro toma una decisión tres décimas de segundo antes de que su propietario sea consciente de ella. Midiendo la actividad cerebral durante un ejercicio de resolución de un problema complejo, se puede establecer que el voluntario tendrá el mágico momento de comprensión que resuelve el problema, diez segundos antes de que le llegue realmente esa comprensión. Véase «Incognito», *Economist*, 18-24 de abril de 2009, pp. 78-79. <<

[52] L. Padura, *Havana Gold*, Londres, Bitter Lemon Press, 2008, pp. 233-234 [ed. cast.: *Vientos de cuaresma*, Barcelona, Tusquets, 2001]. <<

[53] J. Gray, *Straw Dogs*, cit., p. 110. <<

[54] Véase C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1986. <<

[55] Véase J. Rancière, *Hatred of Democracy*, Londres, Verso Books, 2007 [ed. cast.: *El odio a la democracia*, trad. de I. Agoff, Madrid, Amorrortu, 2006]. <<

[56] Lo que convierte a la especial figura de Jacques Vergès, el «defensor del terror», en un fenómeno universal es que personifica esta «solidaridad» entre fascismo y anticolonialismo. <<

[57] J. Perlez y P. Zubair Shah, «Taliban exploit class rifts to gain ground in Pakistan», *The New York Times*, 16 de abril de 2009. <<

[58] Th. Altizer, citado de una conversación personal. <<

[59] J. Caputo y G. Vattimo, *After the Death of God*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, pp. 124-125 [ed. cast.: *Después de la muerte de Dios*, trad. de J. A. Antón, Barcelona, Paidós, 2010]. <<

[60] A. Badiou, «De quel réel cette crise est-elle le spectacle?», *Le Monde*, 17 de octubre de 2008. <<

[61] J. Brodsky, *Less Than One: Selected Essays*, Nueva York, Farrar Strauss and Giroux, 1986, p. 157 [ed. cast.: *Menos que uno: ensayos escogidos*, trad. de C. Manzano de Frutos, Madrid, Siruela, 2006]. <<

[62] Como informó Associated Press el 23 de octubre de 2008. <<

[63] Véase V. Walt, «The breadbasket of South Korea: Madagascar», *Time*, 23 de noviembre de 2008. <<

[64] *Ibidem*. <<

[65] V. I. Lenin, «Notes of a publicist: on ascending a high mountain…», *Collected Works*, vol. 33, Moscú, Progress Publishers, 1965, pp. 204-211. <<

[66] A. Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, Londres, Verso, 2008, p. 115 [ed. cast.: *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, trad. de I. Ortega Rodríguez, Castellón de la Plana, Ellago, 2008]. <<

[67] Citado de la revista *Time*, 24 de diciembre de 2007, p. 2. <<

[68] *Ibidem*. <<

[69] E. Ayres, «Why are we not astonished?», *World Watch* 12 (mayo 1999). <<

[70] En su intervención en la conferencia «The Idea of Communism», Birkbeck College, Londres, 13-15 de marzo de 2009. <<

[71] J. Meacham y E. Thomas, «We are all socialists now», *Newsweek*, 16 de febrero de 2009. <<

[72] E. Morales, «Climate change: save the planet from capitalism», disponible online en http://climateandcapitalism.com [ed. cast.: «Cambio climático: Salvemos al planeta del capitalismo», disponible online en http://www.deudaecologica.org]. <<

[73] P. Hallward, «Order and event», *New Left Review* 53 (septiembre-octubre 2008), p. 104. [ed. cast.: «Alain Badiou: orden y acontecimiento», *New Left Review* 53 (noviembre-diciembre 2008), pp. 89-112]. <<

[74] «Nous sommes déjà des hommes nouveaux», Le Monde, 13 de julio de 2007. <<

[75] I. Kant, «What is Enlightenment?», en I. Kramnick (ed.), *The Portable Enlightenment Reader*, Nueva York, Penguin Books, 1995, p. 5 [ed. cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004]. <<

[76] I. Kant, «The conflict of faculties», *Political Writings, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 182 [ed. cast.: El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza, 2003]. <<

[77] G. F. W. Hegel, *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover, 1956. <<

[78] Publicado por primera vez en 2000 como ensayo en *Critical Inquiry*, posteriormente ampliado a un libro: *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009. <<

[79] S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, cit., p. 20. <<

[80] *Ibid.*, p. 149. <<

[81] *Ibid.*, p. 42. <<

[82] M.-R. Trouillot, citado en *Ibid.*, p. 50. <<

[83] *Ibid.*, p. 133. <<

[84] *Ibid.*, pp. 138-139. <<

[85] P. Bruckner, *La Tyrannie de la penitence*, París, Grasset, 2006, p. 93 [ed. cast.: *La tiranía de la penitencia*, trad. de E. G. Muñiz, Madrid, Ariel, 2008]. Véase, por ejemplo, su nota a pie de página en la que explica el presunto antisemitismo de Alain Badiou. <<

[86] *Ibid.*, p. 151. <<

[87] *Ibid.*, p. 49. <<

[88] *Ibid.*, p. 51. <<

[89] K. Marx, «The Future Results of British Rule in India», en D. Fernbach (ed. e intr.), *Surveys from Exile*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 324. <<

[90] K. Marx, «The British Rule in India», en *ibid.*, pp. 302-303, 306-607. <<

[91] Citado en P. Bruckner, *La Tyrannie de la penitence*, cit., p. 153. <<

[92] F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 2008, pp. 201-206 [ed. cast.: Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal, 2009]. <<

[93] S. Khiari, *La Contre-révolution coloniale en France*, París, La fabrique, 2009, p. 11. <<

[94] S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, cit., p. 13. <<

[95] P. Hallward, *Damming the Flood*, Nueva York, Verso, 2008. <<

[96] El siguiente relato descansa principalmente sobre las entradas más relevantes de la Wikipedia, en particular las que se refieren a «Qarmatians» [Cármatas] y a la «Zanj Rebellion» [Rebelión Zanj]. <<

[97] Véase S. Žižek, *In Defense of Lost Causes, Londres, Verso, 2008, p. 197 [ed. cast.: En defensa de causas perdidas*, trad. de F. López Martín, Madrid, Akal, 2011]. <<

[98] A. Toscano, «From the state to the world? Badiou and anti-capitalism», *Communication & Cognition*, vol. 36, 2003, pp. 1-2. <<

[99] El propio Badiou estaba en la pista correcta cuando, hace años, escribió en *Ethics* (Nueva York, Verso, 2002): «La realización del mundo como un mercado global, el reino entero de los grandes conglomerados financieros, etc., es una realidad incuestionable, y una realidad que se ajusta esencialmente al análisis de Marx. La cuestión es: ¿dónde encaja la política en todo esto? ¿Qué clase de política es realmente heterogénea para lo que exige el capital? Ésa es la cuestión actual». Lo que estas líneas implican es que, actualmente, la política verdaderamente emancipatoria tiene que definirse a sí misma a través de su oposición activa al universo del capital; tiene que ser «anticapitalista». <<

[100] En La doctrina del *shock*, Klein tiene un capítulo dedicado a China en el que sitúa el *shock* que puso en marcha el desarrollo capitalista en las manifestaciones de Tiananmen y su violenta represión, no en la Revolución Cultural. La fina ironía de esta vinculación reside en que el capitalismo se ofreció al pueblo chino como respuesta a sus reivindicaciones: «¿Queréis democracia? ¡Aquí tenéis su fundamento real!». Sin embargo, resulta dudoso que los acontecimientos de Tiananmen fueran realmente un profundo *shock* para toda China. <<

[101] Preguntado por su próximo proyecto, Jia Zhangke, el director de cine que hasta entonces se había centrado en el impacto subjetivo del explosivo desarrollo capitalista de China, respondió: «Una obra de ficción situada en el periodo de 1970-1975. Dos grupos de jóvenes luchan por el control de una ciudad durante la Revolución cultural… Realmente, creo que la respuesta a la pregunta que se hace actualmente en China en relación al desarrollo está profundamente enraizada en la Revolución Cultural, en lo que sucedió en aquel momento» (del folleto que acompañaba a la edición de BFI en DVD de Still Life [*Naturaleza muerta*], p. 16). Jia Zhangke proporciona aquí una refinada comprensión del vínculo entre la Revolución Cultural y la actual revolución capitalista. <<

[102] N. Chomsky, *Necessary Illusions*, Cambridge, South End Press, 1999, p. 69 [ed. cast.: *Ilusiones necesarias*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1991]. <<

[103] W. Lippman, *Public Opinion*, Charleston, BiblioLife, 2008. <<

[104] Véase L. Trotsky, *Terrorism and Communism*, Londres, Verso Books, 2007 [ed. cast.: *Terrorismo y comunismo*, trad. de A. Brotons, Madrid, Akal, 2009]. <<

[105] A. Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, cit., p. 91. <<

[106] N. Power, «Dissing», *Radical Philosophy* 154, p. 55. <<

[107] K. Marx, *Grundisse*, trad. y pról. de M. Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973. p. 706 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI de España, 1972]. <<

[108] *Ibidem*.<<

[109] T. Negri, *Goodbye Mr. Socialism*, Roma, Feltrinelli, 2006, p. 234 [ed. cast.: *Goodbye Mr. Socialism*, Barcelona, Paidós, 2007]. <<

[110] *Ibid.*, p. 204. <<

[111] *Ibid.*, p. 235. <<

[112] T. Negri, «On Rem Koolhaas», *Radical Philosophy* 154, p. 49. <<

[113] A. Rand, *Atlas Shrugged*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 871 [ed. cast.: *La rebelión de Atlas*, Barcelona, Caralt, 1973]. <<

[114] Véase D. Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, París, Editions du Seuil, 2006 [ed. cast.: Tres lecciones sobre la sociedad postindustrial, trad. de V. Goldstein, Madrid, Katz, 2007]. <<

[115] Véase C. Vercellone (ed.), *Capitalismo cognitivo*, Roma, Manifestolibri, 2006. <<

[116] «A conversation with Alain Badiou», *lacanian ink* 23 (2004), pp. 100-101. <<

[117] J.-P. Dupuy, *Petite metaphysique des tsunami*, París, Seuil, 2005, p. 19. <<

[118] K. Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, Cambridge, MIT Press, 2003, p. 183. <<

[119] Véase J.-C. Milner, *L'Arrogance du présent*, cit. <<

[120] V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33, Moscú, Progress Publishers, 1966, p. 479 <<

[121] Véase el sobresaliente documental de Mark Jonathan Harris sobre Kravchenko, *The Defector*, 2008. <<